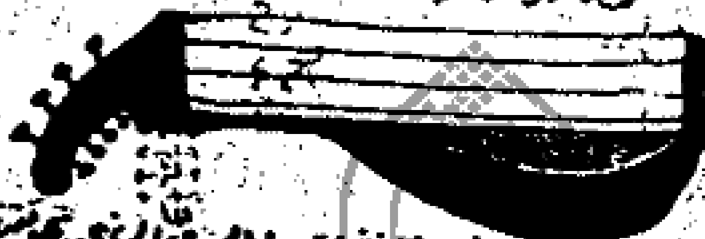
دراسات أندلسية



مخطوط في الموسيقى

محرم 1415 عدد 12 جوان 1994

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة عمليّة مختصّة مُحكّمة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

ثمن الاشتراك السّنوي : 10 دينارات تونسيّة

ثمن النّسخة : 5 دينارات تونسيّة

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس أو بواسطة حوالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك).

توجّه المراسلات بأسم مدير المجلّة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجمهوريّة التونسيّة - تليفون : 227.676.

مجلّــة

دراســات أندلسيّــة

العــدد الثاني عشــر

1994/1415



طبع بمطبعة المغاربية للطّباعة والنّشر والإشهار

تونس

الفهرس

*****

تصدير

هل أتاك حديث بربشتر (Barbastro) ؟

لقد بيّنّا بأمثلة واضحة وجليّة من الشّعر الأندلسي[1] أنّ ما كنّا تتصوّره من حقد دفين بين الهلال والصّليب في شبه الجزيرة الإيبيريّة، هو أمر لا يخلو من مبالغة : فالصّراع بين المسلمين والمسيحيّين في الأندلس لا يخلو من فترات تسمو فيها النّفس البشريّة، وتتخلّص من أدرانها لتعانق قيما من الحبّ والتّسامح، فيها روعة ولها جمال.

نعم لقد سالت الدّماء غزيرة بين الملّتين في معارك عنيفة قاسية، ولكنّها كانت معارك حقّا. فالمنتصر فيها هو من نال شرف الانتصار على أرض المعركة، ونادرا ما يتجاوز نبلَ البطولة إلى نذالة التشفّي. فالجانبان الإسلاميّ والمسيحيّ كانا يتورّعان، غالبا، من انتهاك الحرمات وهتك الأعراض. لكن لهذه القاعدة بعض الاستثناءات لا مجال إلى نكرانها من هذا الجانب أو ذاك. وعادة ما يكون هذا التّجاوز إذا ما شاركت في المعركة عناصر أجنبيّة عن أرض الجزيرة، سواء من أوربّا لمعاضدة النّصارى، أو من شمال إفريقية لمناصرة المسلمين. من ذلك ما وقع لمدينة بربشتر في سنة 456 / 1063 - عندما اقتحمتها الجيوش النّصرانيّة عنوة - من مآس يندى لها جبين الإنسانيّة. لقد أصبح بعض الجنود كالسّوائم أو أضلّ سبيلا، تقودهم غرائزهم إلى الدّرك الأسفل من قذارة النّفس، وتوحّش الطبع فكانوا «يفتضّون البكر بحضرة أبيها والثيّب بعين زوجها وأهلها»[2].

---

(1) انظر في ذلك نماذج متعدّدة في كتاب «الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي» للدكتور جمعة شيخة ط. تونس 1994.

(2) المقرّي : نفح الطيب : 450/4.

والغريب أنّه بعد عشرة قرون من هذا الحدث المؤلم، أي بعد عشرة قرون من تطوّر الإنسان وتحضّره، تعيش مدن في قلب أوروبّا ـ أوروبّا حقوق الإنسان، أوروبا الحريّة، أوروبا التّسامح ـ أحداثا أفضع ممّا عاشته بربشتر. إنّ مأساة بربشتر تتكرّر بأكثر قسوة مع مدينة سرايبغو ومدينة غوراجدي : لقد وُئدت فيهما الطّفولة البريئة عمدا، وافتضّت العذارى جهارا، وحملت النّساء الشّريفات سفاحا. وشهد شاهد من أوروبّا نفسها ـ من خلال وسائل إعلامها المكتوبة والمسموعة والمرئيّة ـ على وجه الحسناء يُشوّه، وثدي المرأة يقطع، وقضيب الرّجل يقصّ، وبيضة الذّكر تقتلع إلخ... لقد خرج الإنسان من إنسانيّته في سرايبغو وغوراجدي، ولبس قناع الغريزة المتوحّشة، فأرجع البشريّة جمعاء إلى عصور الظّلام وقانون الغاب، ولعمري إنّ مسيحي إسبانيا في القرون الوسطى كانوا، مع مسلمي الأندلس، أرحم بكثير من مسيحي البلقان في القرن العشرين، مع مسلمي البوسنة والهرسك.

والأنكى من ذلك أنّنا مازلنا نسمع من يعلي صوته مدافعا عن حقوق الإنسان، وينادي بالحريّة والعدل والتّسامح بين الشّعوب، وهو يعرقل في نفس الوقت أخذ القرار لوقف مجازر، فيها تنتهك الأعراض تشفّيا، وتُزهق الأرواح عمداً، وتسيل فيها الدّماء هدرا. إنّ مواقفهم المتحازة أبغض على النفس من شعاراتهم الجوفاء. فهم في الحقيقة لا يدافعون عن الإنسان المعذّب المنهار، بل يدافعون عن الدّرهم والدّينار. ألم يتحوّلا ـ الدّرهم والدّينار ـ بفعل الزّمان، إلى دولار، وفرنك، وين ؟.

د. جمعة شيخة

مدير المجلّة

العلوم العربيّة بالأندلس ونقلها إلى أوروبّا ودورها في تطوّر العلوم

الدكتور محمد سويسي
ـ تونس ـ

نعتزم فيما يلي البحث في العلوم العربية بالأندلس والمغرب، وما اتصفت به من سمات متميزة طبعت بطابعها الخاص ما نقل عنها بأوروبا، فكانت بها البذرة الأولى في حقل المعرفة الحق والشرارة التي اتّقد بها عصر النهضة الأوروبية.

وبالطبع إنه ليس في غرضنا أن نلمّ بنتائج العلم العربي بالأندلس جمعاء، ولا أن نسرد التراجم والنقول المقتبسة عنه كافّة، وإنّما سنكتفي بالتلميح إلى أمثلة بسيطة من ذلك، ولاسيما في ميدان الرياضيات والفلك، ونماذج توحي بمدى ما كان للعرب من أثر في تكوين الثقافة الأوروبيّة وفي بناء صرح العلم بصفة عامّة.

اطّلع العرب على كنز العلوم اليونانية والهندية، فكان لعلمائهم، مشارقة ومغاربة، موقف متميز، إزاء الواقع في مواجهة الأحداث المتعددة المتنوعة التي مكّنهم فضول لا يروى غليله، وحاجة في النفس يعزّ إرضاؤها، من اكتشافها في الطبيعة وتشعبها اللاّمتناهي.

فألفوا بين ما اقتبسوه من المصادر المختلفة ونقّحوه وعطلوا بالبرهان التقليدَ، وحقّقوا بعد عدمه الاختراع والتوليد، وقدحوا زند الفهم، وأوروْا بشرر للجهل مُحرق، وطما بحر علمهم فاذا هو لكل شيء مُغرق.

وحلّ العلم العربي منزلة بين حضارتين، حفظاً للقديم الغابر، وتمهيدا للحديث المعاصر. يقول DUHEM : «علماء العرب حسّنوا الأدوات وصنعوا الآلات الجديدة، وطوّروا أساليب البحث وعددوا الأرصاد، وناقشوا النظريات بفكر حرّ، دون احترام مفرط للقديم والقدماء، شاعرين إلى أقصى حدّ بما لهم من حقّ كباحثين، فلم يقتصروا على حفظ العلم السّابق وترديده، بل طوّروه ونمّوه، فازداد بين أيديهم ثراء، وجعلوه مرنا مطاوعا حيّا، آخذا لكل المسائل بالاعتبار، مستعدا دوما للرقّي والتقدم بمختلف الأوجه.»

وقد برهنت الأمة العربية الإسلامية أنّها تملك روح الاختراع والاستنباط والمثابرة، وبذلك تدرك أعظم النتائج.

وليس الغرض من بحثنا هذا الاستعراض الشامل لهذه النتائج، بل سنقتصر على التلميح إلى بعض الطرائف مما جدّ بالأندلس وامتدادها الجغرافي والثقافي، المغرب العربي، في ميدان الرياضيات والفلك . وسيكون من أهم أهدافنا أن تشير إلماما إلى ما اتّسم به البحث العلمي عند العرب عامة، وبإسبانيا خاصة، من فلسفة أصيلة، ونظرة عميقة للواقع، ونزعة إنسانية شاملة.

ومن أهم ما اختص به هذا البحث العلمي عندهم ما يلي :

1) ـ لا يكون الحقّ إلاّ ما أملت التجربة أنه حقّ :

«والتجارب،حسب قول ابن حزم. لا تكون إلاّ بتكرير الحال مرارا كثيرة جدا على صفة واحدة لا تستحيل أبدا » «تكريرا موثوقا بدوامه تضطرّ النفوس إلى الإقرار به» (الفصل، 5 - 8) وكان رائد الباحثين : «المشاهدة أقوى دليل» أو «الحس أقوى دليلا من السّمع».

ولذا نبذوا التقليد نبذا، فيصرح ابن البيطار العشّاب المالقي : «فما صحّ عندي بالمشاهدة والنظر، وثبت لديّ بالخبرة لا الخبر، ادّخرته كنزا سريّا، وعددت نفسي عن الاستعانة بغيري فيه سوى الله غنيّا، وما كان مخالفا في القوى والكيفيّة والمشاهدة الحسيّة، في المنفعة والماهيّة، للصواب والتحقيق، وإنّ ناقله أو قائله عدلا فيه عن سواء الطريق، نبذته ظهريا وهجرته مليّا، وقلت لناقله أو قائله لقد جئت شيئا فريّا».

إذن كان للعرب حدس عبقريّ في تطوير المنهج التجريبي، وضبط قوانينه، وإرساء قواعده وتطوير التّقنيات المستعملة فيه.

2) ـ الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها أخذها :

ولا غرابة فقد قال النبي الكريم : «اطلبوا العلم ولو بالصّين»، فنهل العرب من موارد العلم مهما كانت، وتهافتوا على نقل كتب الأوّلين مهما كانت أرومتهم، ومهما كانت نحلتهم الدينية، وأصلحوا التراجم ونقّحوها وأوضحوا مادّتها العلمية حتى تُجتنى فائدتها وتخرج إلى المعرفة.

ومن أشهر أعمالهم ما تمّ بالأندلس، في أيام الناصر عبد الرحمان بقرطبة، إذ نقل كتاب ديوسقوريدس في الحشائش والأدوية المفردة، وعرض بالأخصّ أدويته على يد نقولا الراهب وحسداي بن شبروط الإسرائيلي، ومحمد المعروف بالشجّار والبسباسي ومحمد بن سعيد الطبيب، وأبي عبد الله الصقلّي، وعبد الرحمان بن إسحاق بن هيثم، فصحّحوا محتواه تصحيح الوثوق

على أشخاص العقاقير وتصحيح النطق بأسمائها بلا تصحيف.

فنبغ في هذا الفن ضياء الدين بن البيطار (ت. بدمشق سنة 1248/646). فكان علامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه، واختباره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها. فجاء كتابه جامعا لما قاله الأفاضل في الأدوية المفردة، ودستورا يرجع إليه فيما يحتاج إلى تصحيحه منها.

3) ـ لاعلم بلا عمل، والعلم جدّ ومثابرة :

وليس في الإمكان أن يبقى العلم نظريًا محضا، بل هو تُثريه تطبيقاته وينتعش بالعمل.

فقال قائلهم : «وإنما مثل العلم بلا عمل كمثل الشجرة بلا ثمر، ومثل العلم بلا عمل كمثال الرعد والبرق بلا مطر، ومثل العلم بلا عمل كمثل القوس بلا وتر.»

وقال آخر : «إذا أضاف المرء إلى العلم العمل فقد نال الأمل، ورحل إلى زحل، وسما إلى السماء، ولحق بالملإ الأعلى.»

وينصح علماء العرب المُقدمَ على البحث بالتحلي بالصبر والتريث وعدم التسرع «وانتقاء المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، واستعمال العدل لا اتباع الهوى، والتحري في سائر ما يميّزه وينتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء.» (الحسن بن الهيثم).

ويقول جابر ابن حيان : «كن صبورا ومثابرا وصامتا ومتحفظا».

ولا يخفي مافي هذا الرأي من شبه مع قولة نيوتن الشهيرة «العبقريّة صبر طويل».

4) ـ العلم يسود النشاط البشري جميعه ويشمل كل ميادين المعرفة:

هذا رأي تكاد تتميز به فلسفة الأندلس : يقول ابن حزم : «وعند التحقيق وصحة النظر فكلّ ما عُلِمَ فهو علم، فيدخل في ذلك علم التجارة والخياطة وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر ومعاناتها وغرسها، والبناء وغير ذلك.» (رسالة مراتب العلوم ط. مصر).

وإن وجد ميدان من ميادين العلوم الإسلامية تفردت به منطقة خاصة من العالم الإسلامي تفردا يكاد يكون تاما، فذاك كا ن شأن ميدان الزراعة بالنسبة إلى الأندلس.

فطيلة عدة قرون ابتداء من القرن 10/4 يكاد يكون كلّ كتاب هام في الزراعة من إنتاج الأندلس. ففي القرن 10/4 هناك كتاب الأنواء لأبي الحسن القرطبي، ثم كتاب الفلاحة للجراح

الذائع الصيت أبي القاسم الزهراوي، ثم رسالة بنفس العنوان لتلميذه عبد الرحمان بن وافد (ترجمت هذه الرسالة إلى القتالانية وكانت مصدر كتاب ALONSO HERRERA في الزراعة العامة (نشر سنة 1213/610).

وكان ابن وافد أيضا هو المشرف على «الحدائق النباتية» الملكية بطليطلة.

وفي القرن 11/5 نجد كتاب الفلاحة لابن حجاج الإشبيلي ولعبد الله بن بصّال بطليطلة.

وفي القرن 12/6 هناك كتاب الفلاحة لأبي الخير الإشبيلي، وفي القرن 13/7 أشهر ما كتب في الأندلس عن الزراعة، كتاب الفلاحة لأبي زكريا بن العوّام (ذاع صيته في الغرب وترجمه إلى الإسبانية BANQUIERI (1872/1289) وإلى الفرنسية CLEMENT MULLER (1867/1284 - 1864/1281).

5) - الغرض من العلم فهم الواقع وإدراك دقائقه :

لئن كان علماء العرب في البداية يتوجّهون نحو شرح أسرار الطبيعة وتعليل الأحداث (فكثرت لديهم عناوين «كشف المخبأ» و «كشف الأسرار» و «رفع الحجاب») فإنّهم مالوا في آخر الأمر كلّ الميل إلى طريقة المعرفة الحقّ، وإدراك الواقع وأقرّوا بأنّ «عدم الإدراك إدراك» وتحرروا مما كان يشوب العلم من اعتبارات ماورائية.

واقتضت نظرتهم هذه مبدأ أساسيا آمنوا به دون تحفظ ولا احتراز، وهو أن للحقيقة الموضوعية وجودا ثابتا، وأنه في الإمكان أن يقترب الإنسان بلا نهاية من بؤرة الحق، وهذا لا يعني حتما أن العلم في وسعه أن يجيب عن كل سؤال وأن يحلّ كلّ مشكلة.

يقول الحسن المراكشي (ق 13/7) في مقدمة كتابه « جامع المبادئ والغايات» موضوع الرصد الفلكي : «إن الطّرق التي تذكرها فيما بعد صحيحة في نفس الأمر. وما يتوصل بها إليه من المقادير الجزئيّة قد يوجد فيها تقريب، وأسباب هذا التقريب كثيرة، منها : ضعف حواسّنا عن إدراك الأجزاء الدقيقة، وعدم ثبات الأجرام السماوية، ودوام تغيّر آلات الرّصد، وعدم الوصول إلى مركز العالم. ووقوع مقادير لا تساوي المقادير التي فرضنا مع الحاجة إلى النطق بها، وأشباه ذلك.»

ولا يمكننا، في العصر الحديث، أن نضيف شيئا إلى ما استقرأ المراكشي من أسباب الخطأ الطارئ على الرصد وعلى البحث التجريبي عامة.

والمعرفة اليقينيّة تحصل إما بالحسّ أو بالقياس، وسبيل المعرفة هو النظر العقلي : هكذا

كان رأي أبي بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجه السرقسطي (أواخر ق. 5هـ/11م) ومن تتلمذ على منهاجه ومن بينهم القاضي أبو الوليد محمد بن رشد. وكانت السيطرة إذن مطلقا للعقل، وجدير بالباحث «أن لا ينزله عن درجته، ولا يجعله، وهو الحاكم، محكوما عليه، ولا وهو الزّمام مزموما، ولا وهو المتبوع تابعا، بل يرجع في كلّ الأمور إليه، ويعتبرها به ويعتمد فيها عليه» (الرازي كتاب الطب الروحاني، ص 17 ـ 19)

6) ـ لا علم إلا بالعدد :

إن غاية العلم إدراك الحق، والحق متحوّل متغيّر، وليس بالأمر المطلق الثابت، بل هو بمثابة النقطة التقاربيّة يحوم حولها الباحث ويسعى إليها دوما دون أن يدركها أبدا. والمعرفة البشرية نسبيّة، بنت عصرها وموطنها، ومايكتشف من جديد في حقل العلوم من شأنه أن يضطرّ العالم إلى تعديل رأيه وتنقيح تعبيره عن الكون وعن الأحداث.

وهذا مما يدعو الباحث إلى طرق باب التجربة بلا انقطاع، وتنويع المشاهدات والأرصاد في ظروف متباينة، بأماكن وأوقات مختلفة، لا يدع النظر والتنقيح والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه.

ولذا كانت المعرفة بالتقدير والقياس، ولذا كان للعدد دور أساسي في العلم العربي عامّة، والمغربي والأندلسي خاصة. ومن ذلك ما قام به علماء المشرق من تقدير لحركة الكواكب ووضع لآلات رصد مدقّقة وتحرير لأزياجهم الممتحنة.

ومن ذلك ما أبقى لنا أبو علي الحسن المراكشي (كان حيًا بعد سنة 1281/680م) من الجداول المتعلقة بحركات الكواكب جميعا وبأحداثياتها الفلكية، ومن أهم هذه الجداول ما يخص أطوال البلدان وأعراضها، ولا سيما حول البحر الأبيض المتوسط، مكوّنا شبكة مترابطة الأطراف تمتد على دار الإسلام قاطبة، وتمدُّنا بإرشادات جغرافية رياضية مهمّة عن الجناح الغربي من العالم الإسلامي. ويقول جورج سارتن عن كتاب المراكشي (جامع المبادئ والغايات) : «إنّ هذا المصنف أهمّ مساهمة للجغرافيا الرياضية، في أرض الإسلام، بل وحتى خارجها، في كل مكان».

وإن ننس فلا ننسى حساب المثلثات المستوية والكرويّة وهو علم، في أصوله وفصوله، من استنباط الفكر العربي، أرسى أسسه وقواعده عباقرة أمثال البتّاني (قام بأرصاده ما بين 143 ـ 306هـ / 877 ـ 918م) والنيريزي (922/310)، وأبو الوفاء البوزجاني (323 ـ 936/388 ـ 998)، وابن يونس (ما بين 380 /990 و393 / 1002)، ونصير الدين الطوسي(297 ـ 676 / 1201 ـ 1273). وحلّ جابر بن أفلح لأول مرة مثلثا كرويًا قائم الزاوية عُلِمَ ضلعه والزاوية

المجسّمة المجاورة له وعرفت العلاقة جتا a = جتا A جتا B بعلاقة جابر.

وفي القرن 11/5 ، قام الزرقالي حوالي سنة 1029/420 بأكثر من أربعمائة رصد بطليطلة، ولا سيما لتحديد أوج الشمس، والضبط بدقة كبيرة لحركة نقطة الاعتدال الربيعي إلى خلاف التوالي مقدرا إيّاها بقدر "50 في السنة، وجمع أرصاده في الزّيج الطليطلي الذي اعتمده الزيج الألفنصي فيما بعد. إذن بنى عرب المغرب أعمالهم على العلوم الرّياضية والطبيعية لا على الجدل وعلم الكلام. فكانت كتبهم مرتبة منسقة تنسيقا واضحا، كما كانت خالية من شتى الاعتبارات غير العلمية، واختصروا القول اختصارا، ولخّصوا النظريات تلخيصا، وقد يكون ذلك مما جعل ابن خلدون يصرّح بأن «كثرة الاختصارات مضرّة بالعلم».

فينشد أبو العباس أحمد ابن البناء لنفسه (الوافر):

قصدت إلى الوجازة في كلامي لعلمي بالصواب في الاختصار

ولم أحقر فهوما دون فهمي ولكن خفت إزراء الكبار

فشأن فحولة العلماء شأني وشأن البسط تعليم الصّغار

وهذا إمام الرّياضيين بالأندلس، أبو القاسم مسلمة المجريطي يختصر تعديل الكواكب من زيج البتاني، ولتلميذه أحمد بن الصّفّار زيج مختصر على مذهب السند هند، وكتاب في العمل بالأسطرلاب موجز.

أعرض هكذا علماء الجناح الغربي من دار الإسلام عن التطويل والتحليل، وبدت ظاهرة جديدة تمثّلت في تلخيص العلم في صورة أراجيز، سهلة الحفظ، تضمّنت أهم المادة العلميّة في الرياضيات والفلك، كما في العلوم الدينية واللّغوية أيضا.

ومن هذه الأراجيز الأرجوزة الياسمينية، لابن الياسمين، شيخ شيوخ المدرسة المغربية للحساب والجبر، تعددت شروحها في المشرق وفي المغرب المسيحي. وله أيضا أرجوزة في أعمال الجذور.

ومن آثار ظاهرة الاختصار هذه ما استنبط القلصادي من الإشارة إلى المصطلحات الرياضية بواسطة رموز مختزلة. وتابعه محمد بن أحمد ابن غازي المكناسي في ذلك (841 ـ 1467/919 ـ 1512). وذاك أول أثر في الحساب والجبر لاختصار العمليات والمعادلات، وأول استعمال للرموز، والإشارات الدالة على العلاقات والمجاهيل. واقتصر على حرف الشين، وأحيانا على نقط إعجامه الثلاث، للدلالة على الشيء، وهو العدد المجهول، وعلى حرف الميم للمال وهو مربع المجهول، وحرف الكاف للمكعّب، وحرف اللاّم للدلالة على مصطلح يعدل. واستعمل

القلصادي أيضا حرف الجيم ووضعه فوق العدد للدلالة على جذره.

7) ـ ومما تميز به العلم العربي بالمغرب والأندلس روح واضحة الاستقلالية والصرامة والاجتراء على العظائم :

وقد يكون من أسباب ذلك ما اتّصف به العنصر البربري عنصر الأمازيغ الأحرار، من صفات ذاتية، وهم أخوال عبد الرحمان الداخل الذين كان دوما لهم دور متميز في أحوال الأندلس.

فنجد عند ابن باجة ومن تتلمذ على مذهبه الفلسفي نزعة قويّة نحو الرفض لمبدأ التقليد. وهنا نجد لأول مرة منحنيا يكاد يكون إهليلجيا رسم به مدار مركز فلك التدوير للكوكب عطارد.

وفي «كتاب الهيئة» لصاحبه جابر بن أفلح(ت بإشبيلية سنة 1150/545م) نقد لاذع صارم لنظريّة بطلميوس، وبعد ذلك بقليل نزع نور الدين البطروجي (ت 1207/604م) نحو النبذ للنظام الفلكي شبه المقدس السائد منذ بطلميوس، المتمثل في الدوائر المتمركزة وأفلاك التدوير فيقترح نظاما ثوريًا حقًا، يجعل حدًا لتصور المدارات الفلكية في شكل منحنيات مغلقة، ويعارضها بحلزونات مفتوحة «كانت بدعة لم يسبق لها مثيل في التاريخ» (هرتنر).

8) ـ العلم مشاع بين بني البشر ولكلّ امرئ الحق في الحصول عليه :

فمن بين ما يبقى للإنسان بعد موته «علم بثّه في صدور الرجال». والعالم مطالب بهذا البثّ و ألاّ يبخل بعلمه على طالبه وألاّ يحرم منه من سأله إيّاه، وعليه بالنّصيحة فيما يعرضه وبالتّوجّه إلى ما به تتكشف تمويهات الظنون، «واتباع الحجّة والبرهان، لاقول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلّته بضروب الخلل والنقصان»، ومن واجبه ألاّ يمسك عن إظهار ما وقف عليه من تقصير وخلل، إذ في الإمساك عنه وستره تعدٍّ على الحق وظلم لمن ينظر في مساربه ومطالبه.

كانت إذن هذه بعض الصفات التي تميّز بها العلم بالمغرب العربي والأندلس. وازدهرت مدارس العلم ومعاهده، وانتشرت المكتبات بقرطبة وإشبيلية وغرناطة وغيرها من المدن، وأحصي بإسبانيا ما لا يقل عن سبعين مكتبة،وجمع الحكم بجامعة قرطبة أكثر من ستة آلاف مجلد.

وتقاطر الطلاب على جامعات الأندلس من كل البلدان الأوروبية المسيحية، وبهرت أنوار العلم العربي هؤلاء الشبّان الوافدين عليها.

وأكبّ المترجمون على نقل الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية معتبرين أنفسهم مساهمين

في إثراء التّراث الثقافي والحضاري الإسباني، بوجهيه، العربي واللاتيني المنتسب إلى أعجمية الأندلس. فمن ذلك أنّهم كانوا مثلا يؤرخون تراجمهم، على السواء، بالتّاريخ الميلادي أو التاريخ الهجري، فهذا، مثلا، بلاتو التيفولي Plato de Tivoli يختم بمعية إبراهم برّحيا البرشلوني، نقلهما لكتاب الأربعة Quadripartitum لبطلميوس بقوله: «تمّت الترجمة ببرشلونة في 20 من شهر أكتوبر عام 1138 الميلادي الموافق للخامس عشر من شهر صفر من العام العربي 533» (المخطوط 17 ـ 38 من إحصاء 1327، رقم 336 من فهرس اكتافيو الطليطلي، ورقم 10015 من المكتبة القومية بمدريد).

وفي ترجمة إبراهم وابن داوود Ibendeut نجد: «Perfecta est huinslibri translatis 17 diemensis martii, 12 die gumedi secundi anno arabum 530»، أي تمّت ترجمة هذا الكتاب في 17 من شهر مارس و 12 جمادي الثانية من العام العربي 530.

وما من شك في أنّ اطلاع هؤلاء الطلبة والمترجمين على المؤلفات العلمية العربية الأندلسية قد ساهم مساهمة قويّة فعّالة في بذر الأصول الأولى للحركة الفكرية التي ظهرت بأروبا في أواخر القرون الوسطى.

وسنستعرض فيما يلي إلى حركة النّقل هذه عبر الجسر الإسباني، نحو أروبا، ونشير إلى أمثلة مقتضبة مما بقي من أثر حتى اليوم للعلم العربي في العلوم عامة، ولاسيما في الرياضيات والفلك.



كان أول لقاء للغرب المسيحي بالعرب المسلمين بالسّيوف المسلولة والرماح المشروعة والسّهام المصوّبة نحو النحور.

وعلى قمم شيرا (البشرات) المكلّلة بالثلوج علم كل من الفريقين كيف يقدر الطرف المقابل ويعيره الاعتبار الخالص والاحترام الكامل.

ومافتئت «أرض إسبانيا الفرارة» وجنات الأندلس المزدهرة ترتجف مزلزلة لما شهدت من قرع الأسنّة والتحام صفوف الأبطال العمالقة.

وعلى آثر المعارك، حين يخف الوطيس، وعند المهادنة توثق علاقات مطمئنة مشرية، وتربط اتصالات قد يبدو اليوم من العسير تصوّرها بين أقوام في حالة حرب.

وأمتن ما كانت هذه الاتّصالات وأشدّها وأطولها وأجداها ما كان منها في الحقل الثقافي وميدان العلوم. فبقيت آثارها قائمة لا تمحي شاهدا حيّا على الماضي، مؤكدة حتى اليوم على تواترها وكثافتها.

وسنذكر في نهاية هذا البحث، فيما يخص الرياضيات وعلم الهيئة والفلك عشرات المصطلحات العلمية العربية ما فتئت تستعمل، في اللغات الغربية، للدلالة على أساليب العمل الحسابي وعلى عدد لا يحصى من النجوم.

وكثيراً ما يرجع المؤرخون بصمات الماضي هذه، لاتصال الغرب المسيحي بالثقافة العربية والحضارة الإسلامية، إلى نهاية القرن11/5 أو مفتتح القرن 12/6. وتروى قصة أديلارد الباثي الراهب الإنجليزي المرتدي زيّ المسلمين والمرتحل من إسبانيا إلى مصر وإلى آسيا الصغرى ليحصل على زاد من الرياضيات، وحسب قوله : «وللتعريف بالمصنفات العربية في الفلسفة والرياضيات والتنويه بقيمتها وتفوقها على المذاهب الدراسية التقليدية السائدة في عصره» (اشتهر أديلارد حوالي سنة 1110/509، ولقّب بفيلسوف الإنجليز Philosophus Anglorum).

والواقع أن اختلاط المسلمين بأهالي البلاد المفتوحة الباقين على دياناتهم، من مسيحية ويهودية، كان وثيقاً منذ الفتح. وأقبل الشبان على العربية يتعلمونها ويستعملونها في مكاتباتهم ومحادثاتهم. فيروي برفو Briffaut في كتابه «تكوين البشرية في القرن التاسع» أنّ رئيس ديركلوني Cluny كان يأسف، أثناء إقامته بالأندلس، لما كان يشاهد من تهافت الطلبة، من فرنسا وألمانيا وأنجلترا، على مراكز العلم العربية. ويضيف برفو قائلاً: «العلم هبة عظيمة الشأن جادت بها الحضارة العربية على العالم الحاضر»[1].

وينقل برنارد لويس[2] عبارات الأسى والامتعاض التي يعبر بها ألفارو Alvaro في منتصف القرن 9/3، عما يشعر إزاء سلوك الشباب من أمته «وهم كثيرون يقرؤون شعر العرب وقصصهم، ويدرسون كتب علماء الكلام والفلاسفة المسلمين لا لينتقضوا أقوالهم، وإنّما ليتعلموا كيف يعبرون عن أنفسهم بشكل أكثر دقة وإتقانا.»

وكلّ يذكر الفقرة الشهيرة التي يقسّم فيها رينان Renan تاريخ الفلسفة والعلوم في القرون الوسطى إلى فترتين :

«الأولى هزيلة حفظ فيها ما أبقته المدارس الرومانية من تعاليم تطبيقية عملية، والثانية اتصل فيها الغرب بالعلم القديم وما أضيف إليه من جليل الإضافات، عن طريق النقول والشروح العربية، كما وقف فيها، بفضل العرب، على أهم معالم الفكر اليوناني»[3].

اختلط إذن المسلمون بأهالي البلدان المفتوحة، وبكيفية أوثق بإسبانيا، فبهر رقيّهم

---

1) نقلا عن زكريا هاشم زكريا : فضل الحضارة الإسلامية العربية على العلوم. القاهرة 197 ص 314.
2) العرب في التاريخ : النص العربي، بيروت 1954، ص 175
3) E. Renan : Averroès et l'Averroïsme (باريس، 1866، ص 200).

الحضاري وازدهار علومهم من إطّلع عليهما من أهل الغرب. وانتبه الأروبيون من سباتهم، وهزّ الشبان حبّ الاطلاع، فوجدوا معينا لا ينضب من المؤلفات العربية في شتى العلوم، وتهافتوا على العواصم الإسلامية. ولعل أهم ما بهرهم ما كان لحضارة الإسلام من خصائص طريفة لم يكونوا ليعهدوا مثلها بأروبا، من تنويه بمرتبة الإنسان وقد كرّمه ربّ العالمين، ومدح للعقل وحثّ على الرجوع إليه في الأمور كلها، ونبذ باتّ للتقليد، واعتماد تام على «المشاهدة والنظر، والخبرة لا الخبر». وشُرع في نقل الذّخيرة العربية إلى اللاتينية، واحتفظ دير سانتا ماريّا، دي ريبول Santa Maria de Ripoll من مقاطعة قتالونيا الإسبانية بمخطوطات لاتينية من القرن 10/4، من بينها نقل لمصنّفات الفلك والحساب العربية.

كما توقفنا المجموعة القوطية الشهيرة Albendense y Emilianense تاج الثقافة الإسبانية في 10/4، على نظام الحساب العربي والأرقام الجديدة المدعوة حروف الغبار، ونقلت هذه الطريقة وعرفت في القرن 13/7 باسم الخوارزمي algorithme, algorisme وبالإسبانية algua-rismo

وانتشرت الترجمات التي قام بها دير سنتا ماريا، في عدة نسخ، عبر كثير من المنتديات الأوروبية. وأفاد الراهب جربرت (الذي ارتقى إلى سدّة البابوية سنة 999/390، وتسمى باسم سلفستر الثاني) من الدروس التي تلقّاها في العلوم بمدينة فيش Vich، ومن التراجم العربية.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى مدرسة اللوران المزدهرة حيث اطلع راهب رايشنو هرمان الدلمسي أو الكونتركتو Hermann le Dalmate أو Contracto (1013/404 ـ 1053/446) على عديد الرسائل المنقولة عن العربية المتعلقة بالأسطرلاب.

وقدم طلبة مدرسة شارطر Chartres الشهيرة إلى منطقة الأبر، وأكبّوا على عملية النقل من العربية إلى اللاتينية. وفي هذه الجهة الشمالية من إسبانيا، (قبل مجموعة طليطلة التي من بينها جيرارد القرموني وجونديسلفو)، التأمت جماعة من النقلة ضمت على الخصوص هوقو سنتلّنسيس Hugo Santallensis وبلاتوتبرتنوس Plato Tiburtinus وروبرتو كتنسيس Roberto Ketinensis، وبعض اليهود من بينهم إبراهم برّحيا من برشلونة وابن داود، وبدرو وألفنصو من هوسْكا.

وأعار فريق منهم اهتماما خاصا لنقل أعمال المدرسة الرياضية المغربية، ومن بينهم موسى ابن طبون اليهودي الفرنسي (كان حيا بين 1240/638 و1283/682م) الذي نقل فيما نقل بمنبلبي (سنة 1271/670م) كتاب الحساب والجبر لمحمد الحصّار الذي تأثر به، حسب ابن خلدون، ابن البناء المراكشي (645 ـ 721هـ / 1256 ـ 1321م) في كتابه «تلخيص أعمال الحساب».

وبصفة عامة إنّ عمل الترجمة في ذلك العصر، حسب قول شارل هسكنس[4] «ولم يكن منحصرا في مكان خاص، بل إن النقل قد تم ببرشلونة وطرزونة وسيجوفيا وليون وعبلوتا وأربونة ومرسيليا، ولكن المركز الرئيسي للترجمة كان، في النهاية، مدينة طليطلة».

ففي طليطلة شجّع كبير الأساقفة، ريموند (525/1130 ـ 553/1158) عملية الترجمة، فعهد إلى يهودي اعتنق المسيحية، وهو يحيى الإشبيلي، وكلّفه بمعيّة رئيس الشمامسة، دومنجو جنديسلقي، بنقل الكتب العربية في الرياضيات والفلك والتنجيم والفلسفة. (وممّا نُقل Liber Algorismo ورسالة العمل بالأسطرلاب لابن الصفّار، وكتاب عبد العزيز القابسي في التنجيم، وكتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي وكتاب السماء والعالم لابن سينا، الخ...)

ولكن واسطة عقد المترجمين على الإطلاق كان جيرارد القرموني، وقد كان على رأس فريق ترجم أكثر من سبعين مؤلفا ترجمة حسنة، منها ملخص لكتاب الخوارزمي Algorismi in integri (توجد منه نسخة بأكسفورد)، وترجمة أبي الوفاء للمجسطي (نشرت الترجمة بالبندقية سنة 921/1515م)، وكتاب جابر بن أفلح في إصلاح المجسطي (نشر بنورمبرغ سنة 944/1537م)، وبدايته : Verba filii Afflay Hyspalensis = (قال ابن أفلح الإشبيلي). ونقل قسطاين لوقا وثابت بن قرة لكتاب الأكر لثيودوس، «ومعرفة الأشكال البسيطة الكرية» لبني موسى بن شاكر (نقله إلى الألمانية.. Der liber trium fratrum de geometria : M. Curtze).

وزيج الزرقالي (توجد منه عدة نسخ لاتينية). ونذكر أيضا بلاتو التيفولي Plato de Tivoli من القرن 6/12، وكان من أقدم النقلة الذين عرفوا الغرب بالعلوم اليونانية العربية، وأتمّ نقوله ببرشلونة، مؤرخا إياها بالتاريخ الهجري المقابل لما بين 510/1117 و531/1136.

وكان أول نقل له ترجمته اللاتينية لكتاب «الهندسة التطبيقية»، عن النسخة العبرية، بمعيّة معاصره إبراهم سافاسُردا، وله رسالة الفلك للبتّاني (ذكرها قس باريس Guillaume d'Auvergne، ونشرت بنورمبرغ سنة (635/1237)، وكتاب كريّات تيودوس (نشر بالبندقية سنة 924/1518 وبباريس سنة 966/1558).

وعمّت حمّى الترجمة البلاد الأوروبية، وتواصلت قويّة حتى القرن 9/15، حيث تحزّب العلماء لمقاومة المذاهب التقليدية، قصد كسر القيود، والسير بالعلم إلى الأمام. وصار الإنسان

(4 Charles Haskins : Studies in the history of Medieval Science, (كمبريدج 1924، ص 113).

يشعر أن القرون الوسطى سائرة نحو نهايتها، وأنّ الفجر قريب وعصر النهضة على الأبواب.

ونذكر من بين الزعماء لهذه النزعة التقدمية جورج دي برباش George de Purbach (ولد سنة 1433/827)، مدرس الفلك بجامعة فينّا، ومن مصنفاته : نظريات الكواكب السيّارة /1480 885) وجداول الكسوفات لخط نصف النهار بفينا (1513/920).

وبالجملة «إنّ الأمر المهمّ المتميّز، حسب قول خوزي ماريا بليكروزا José Maria Vallicrosa هو أنّ الحركة الثقافية التي سجل مسلمو إسبانيا آثارها قد أشعّت سريعا خارج موطنها، وأشرقت أنوار صبحها بين مسيحيي أوروبا».

ومن هذا الإشعاع ما أوقد ولع ليونارد فيبوناتشي ببيزة بفن الحساب «بواسطة الحروف التسعة الهندية»، فألف كتابه Liber Abaci سنة 1202/599 «كيلا يستمر الجنس اللاتيني، حسب قوله في المقدمة، محروما منه، كما هو الشأن في زمنه».

واقتفى أثر ليونارد لوكا دي بورغو Luca di Borgo من مقاطعة تسكانا، متبعا تعاليم العرب، فنشر بالبندقية سنة 1484/889 كتابه "Summa de arithmetica, geometria, proportione e proportionalita" (خلاصة الحساب والهندسة والنّسبة والمناسبة)

فنجد فيه على الخصوص شبها محيّرا، في حلّ معادلة الدرجة الثانية، شكلا ومضمونا، نصّا وفصّا، مع أرجوزة ابن الياسمين (ت 1204م)، فيستخدم لوكا الشعر التعليمي، ويكاد النص الذي نورده منه :

Si res et census numero co oequantur, a rebus

Dimidio sumpto, censum producere debes

Addere que numero, cujus a radice totius

Tolle semis rerum latusque redibit

أن يكون ترجمة حرفية للأبيات 25، 26 و27 من الياسمينية :

فربع النصف من الأشياء ... واحمل على الأعداد باعتناء

وخذ من الذي تناهى جذره ... ثم انتقص التنصيف تفهم سره

فما بقي فذاك جذر المال ... وهذه رابعة الأحوال

* * *

نختم حديثنا هذا بأمثلة بسيطة مما أورث العرب أوربا والعالم عامة في ميدان الرياضيات والفلك :

ولنذكر في البداية استنباط الصفر «علامة الخلاء» (بالإسبانية وبالإيطالية cifra). وقد

استعمل في أول الأمر بصيغة التذكير أو التأنيث على السواء. يقول مرسال ديفك Marcel Devic. «حتى اليوم، إنّ لفظ cifr البرتغالي ولفظ Cipher الإنجليزي يدلان على هذا الرقم بالضبط». ثم عُمّم المدلول، فنطالع في كتاب حساب فرنسي من القرن 17/11 : «والحرف الأخير المسمى صفرا لاقيمة له، ويعبر عنه أيضا بلفظ شفر، إلا أنّه إذاك يستعمل تجاوزا في الفرنسية للدلالة على الأرقام جميعا وعلى فن الحساب»[5].

ومن الملاحظ أنّ كتاب الخوارزمي مدّ الإيطاليين، لا بطرق الحساب والجبر فحسب، بل أيضا بالنظام العشري، بحيث يعدل الرقم المرسوم في منزلة من المنازل عشرة أمثاله في المنزلة على يمينه. ويقي من ذلك حتى اليوم، عند أقوام كتابتهم تسير من الشمال إلى اليمين، أن كتابة الأعداد تجرى متصاعدة من اليمين إلى الشمال.

ثم إن ننس فلا ننسى أنّ الأرقام المستخدمة اليوم في جميع أنحاء العالم مقتبسة من «حروف الغبار» التي استعملت أولا بالأندلس والمغرب العربي قبل زحفها على سائر الأقطار، ولذلك سمّيت بالأرقام العربية.

كما ورثنا عن ابن البناء قانونا طريفا لقابلية القسمة على 7، وكذلك تصنيفا للكسور الاعتيادية ألفه القلصادي مكمّلا هكذا مجموعة الأعداد المنطقة بكامل جهازها وشتى عملياتها.

ومن أطرف ما يؤثر عن المدرسة المغربية الرّياضيّة - ومن ضمنها المدرسة الأندلسية - الميل إلى تبسيط المسائل واختصار العمليات واستخدام الرموز الدالة على المجهول ومختلف قواه. فإذا أردنا أن نقف على أصل الاستعمال المتداول بين دارسي الجبر في العصر الحاضر، المستخدمين لحرف x للدلالة على المجهول، يكفي أن نذكر بأن اسم الشئ، العربي، ترجم إلى اللاتينية في صورة res ، والإيطالية في صورة cosa ، ونقله الإسبان نقلا حرفيا، حسب النطق القتالوني xei، ثم تمّ اختزاله واقتصر على الحرف الأول منه.

وأما الرمز المستخدم اليوم للدلالة على الجذر التربيعي فأصله حرف جـ الذي كان يضعه القلصادي فوق العدد 3 ، فنقل صورته ديكارت وجعله في بداية الكتابة على النمط اللاتيني V3، وأخيرا مُدّ من فوقه خطّ أفقي احترازا من الاشتباه V 3.

ونجد كذلك في اللغات العلمية الغربية كافة عبارت وحروف لا يدري أصولها وحتى مدلولاتها سوى الراسخين في العلم، فهي صوى على الطريق تدل أن بعض البشر مر من هناك

---

5) Jean Tranchant : Livre d'arithmétique (ليون، 1643م، ص 15).

بعد أن يعشر من هـ ولامن أي جنس حب

ومن ذلك، على سبيل المثال، ما نجد من التعبير في الفرنسية في باب الجمع : une somme s'élève à أو le montant en est (ترتفع الجملة إلى أو المرتفع كذا)، وأصل ذلك راجع إلى طريقة الجمع العربية.

ومن المعلوم أنّ عمليّة الجمع عمليّة تركيب وتأليف ونمو. «وكل جسم مؤلف تام فإنما نموّه إلى فوق لا إلى أسفل وبذلك يعلّل وضع عمل الجمع إلى فوق».

يقول ابن البناء المراكشي في باب الجمع : «والعمل فيه أن تضع المجموعتين في سطرين متوازيين، وتمد عليهما خطا، ثم تضع المرتفع منها إن كان آحادا على رأسهما ومثاله :

ونلاحظ أيضا أثر العربية في لغة فيات Viète في القرن 16/10 إذ يكتب مثلا :

$$\begin{array}{c} 155 \\ \hline 58 \\ 97 \\ 1 \end{array}$$

B3 in A quda. - Dplani in A

أي 3B في مربّع A إلا D في A

مستعملا حرف "in" لنقل الحرف «في» المستعمل في العربية في باب الضرب.

وأما الفلك فنكتفي بسرد بعض مصطلحات الفلك أو أسماء النجوم من أصل عربي :

السمت	Azimut	العضادة	Alidade
سمت الرأس	Zénith	العنكبوت	Alancabuth
النظير أو سمت القدم	Nadir	المقنطرات	Almicantharat
آخر النهر	Acarnar	الطائر	Altaïr
الدبران	Aldébaran	أبط الجوزاء	Betelgeuse
الفرد	Al Fard	الذنب	Deneb
القائد	Al Kaïd	ذنب الأسد	Denebola
الجانب	Algenib	فم الحوت	Fomalhaut

الغول	Algol (BPersée)	المنكب	Menkhib
الغميصا	Algomeisha	رأس الحواء	Rasalgu
رجل الجبار	Rigel	النسر الواقع	Véga

والآن - ولكل ماتقدّم - لابد أن تعلن أن المعرفة والعلم مشروع بشريّ عام، وباب مفتوح في وجه كل الشعوب.

هذا وإنّ لكل زمن جولة ولكل أمة دولة.

تتداول العلم أيدٍ من الأقوام أجمعين، ومن الأجناس البشريّة على اختلافها. ولا فضل لأمة على أخرى إلا بالسعي والبحث والجد. وليس من اللائق أن يكون لقوم من الأقوام مركب نقص أو مركب غرور إزاء غيرهم من الأمم. وإذا ما كان العرب - اليوم - في موقف الطالب للتقنيات المتعطش للمعارف العصرية والعلوم الحديثة، فكم كان لهم - في الماضي - من أياد على البشرية من العقوق أن تنكر! ولئن توجهت الآن الأمة الإسلامية مسرعة نحو العرفان، ولئن تعلق عزمها بالمشاركة فعلا في العمل العلمي الجماعي في سبيل البشرية قصد الرفع من مستواها المادي والذهني، فماذاك إلا حق واجب لها، ليس لأحد أن يحرمها إيّاه أو أن يبخل به عليها، أو أن يحاول أن يعرقل سيرها نحوه، ولا أن يبيعها بعضه بما من شأنه أن يمس من كرامتها أو أن يجعل له مقابلا أكثر مما يفرضه التوافق والتعاضد البشري..

ولنا في العلم العربي الإسباني مثل رائع من هذا التعاضد، ومن العمل المشترك بين الأجناس المختلفة في سبيل الرقيّ والتقدم البشري، مافتئت آياته شامخة، رافعة رأسها إلى هام الفراقد، تبهر الأعين، وتسحر الألباب، وتشدّ إليها دقائق العقول٪

الموسيقى الأندلسيّة والإضافة التونسيّة

بقلم الأستاذين :
عبد الحميد بلعلجيّة وجلّول عزّونة
ـ تونس ـ

I ـ مقدّمة عامّة تاريخيّة :

1) ـ إنّ العلاقات بين تونس والأندلس كانت علاقات متنوّعة وثريّة ومتواصلة بدون انقطاع منذ عهد الفتوحات[1] ، وبالخصوص زمن الأغالبة حين كانت القيروان عاصمة لهم ولكامل الشّمال الإفريقي، ثمّ زمن الفاطميّين والصنهاجيّين حين كانت المهديّة تواصل دور القيروان الريادي وكذلك زمن الحفصيّين حين صارت تونس ملاذ الساسة والعلماء والأدباء من الأندلس إلى برقة.

فهذه إفريقيّة توفد الموسيقيّين إلى الأندلس قبل قدوم زرياب إليها. يقول أحمد بن يوسف التّيفاشي في كتابه المخطوط «متعة الأسماع في علم السّماع»[2] :

«أخبرني أبو الحسن عليّ بن سعيد (الغرناطي) أنّ أهل الأندلس في القديم كان غناؤهم إمّا بطريقة النّصارى، وإمّا بطريقة حداة العرب. ولم يكن عندهم قانون يعتمدون عليه إلى أن تأثّلت الدولة الأمويّة. وكانت مدّة الحكم الرّبضي (من سنة 206 / 821 إلى سنة 238 / 852) فوفد عليه من إفريقيّة من يحسن غناء التلاحين المدنيّة، فأخذ النّاس عنهم. إلى أن وفد الإمام المقدم في هذا الشأن عليّ بن نافع الملقّب (بزرياب) غلام إسحاق الموصلي»[3].

---

(1) طارق بن زياد، فتح الأندلس سنة 711/93. كان أصيل منطقة نفزاوة بالجنوب التونسي.

(2) نقلا عن حسن حسني عبد الوهاب : ورقات. القسم الثاني. ص. 173 وص 179. مكتبة المنار ـ تونس 1966. وذلك ضمن بحث طويل : الموسيقى وآلات الطرب في القطر التّونسيّ من ص 169 إلى ص 274.

(3) عن مخطوط التيفاشي انظر الجزء الذي حقّقه رشيد السلاّمي:

ـ صفحات من كتاب متعة الأسماع في علم السماع. مجلّة الحياة الثّقافيّة (تونس). س. 5 ع 12 ـ ديسمبر 1980 (من ص 146 إلى ص 152).

ـ محمد بن تاويت الطنجي : الطرائف والأعلاق الموسيقيّة في إفريقيّة والأندلس ، مجلة الأبحاث ج 21 ـ عدد 2 و3 و4 ـ بيروت. ديسمبر 1968. (من ص 93 إلى ص 116).

ـ د. محمود قطاط : من المخطوطات الموسيقيّة ـ الفكر ـ مارس وأفريل 1986 ص 40 و ص 114.

وهذه الفقرة الهامّة تظهر وما كان للبلاد الإفريقيّة في العصر العربيّ الأوّل من تصيب وافر في تلقين أهل الأندلس أوضاع الموسيقى الشرقيّة...» (ح.ح. عبد الوهاب، المصدر المذكور).

وبعد هذا الدور الأوّل الذي اكتفى فيه أهل إفريقيّة بنقل الفنّ الشرقيّ واستقبال الموسيقيين المشارقة وهضم زادهم، جاء دور الإضافة، فشرعوا يلحّنون أشعار أبناء المنطقة من أمراء ووزراء مثل عبد الحميد الصائغ وبكر بن حمّاد الخ ... (المصدر السابق - ص 199). وهذا ما قام به فعلا مؤنس المغنّي (ت. 926/314).

ثمّ كان دور اثنين من عباقرة الموسيقى: وهما أبو الصلت أميّة (ت. 1134/529) وابن باجة (ت. 1138/533). وهما أندلسيّان : الأوّل من دانية وإشبيليّة والثّاني من سرقسطة. وقد اشتهرا بالألحان التي ابتدعاها.

أمّا أبو الصلت أميّة، فيبدو أكبر ملحّن بإفريقيّة، وكأنّنا به بذلك يبتدع طريقة جديدة تختلف عن طريقة أهل المشرق، يقول عنه علي بن سعيد الغرناطي في كتاب نفح الطّيب :

«كان يكنّى بالأديب الحكيم، وهو الذي لحّن الأغاني الإفريقيّة، وإليه تُنسب إلى الآن»(4).

وأمّا ابن باجة فيقول عنه التيفاشي في كتابه المذكور : «... جاء ابن باجة، الإمام الأعظم، فاعتكف مدّة سنين مع جوار محسنات. فهذّب «الاستهلال، والعمل» ومزج غناء النّصارى بغناء المشرق، واخترع طريقة «الأجلالا» (؟) بالأندلس. وقد مال إليها طبع أهلها ورفضوا ما سواها، ثمّ جاء بعده (ابن جُودي) و(ابن الحمّارة) وغيرهما، فزادوا ألحانه تهذيبًا واخترعوا ما قدروا عليه من الألحان المطربة، وكان خاتمة هذه الصّناعة (أبا الحسن بن الحاسب المرسي، فإنّه أدرك فيها علمًا وعملاً لم يدركهما أحد، وله في الموسيقى كتاب كبير في جملة أسفار، وكلّ تلحين سمع بالأندلس والمغرب في شعر متأخّر فهو من صنعته...»(5). وكان أبو الصلت أميّة رأس المدرسة الإفريقيّة في الألحان، بينما يبدو ابن باجة رأس المدرسة الأندلسيّة التي ستطغى على ما سواها.

وفعلاً فقد طغت الموسيقي الأندلسيّة سواء في بلاط الأمراء أو في المدن، في العهدين

(4) ح.ح. عبد الوهّاب - المصدر المذكور - ص 229.
(5) المصدر السّابق - ص 454 - من فصل مخصّص للتيفاشي. (من ص 448 إلى ص 460).

الصنهاجي (الزيري) والحفصي، وبالضبط منذ أواخر الصنهاجيين وبتأثير مباشر لأبي الصلت أميّة.

وهذه الموسيقى هي موسيقى مُتْقنة ومتطوّرة، يقول روبار برونشفيك R. Brunschvig واصفًا إيّاها «musique savante et raffinée»[6]. وقد ضبط محمّد الظريف في القرن 14/8[7] الطبوع الأندلسيّة التونسيّة في ما أسماه بناعورة الطبوع، وفيها «براول» كلّ الطبوع في محاولة لتسجيل ترتيب الطبوع حتّى يسهل تذكّرها وحفظها[8]. وعددها 13 طبعا وإن كان أوّلها الرهاوي قد تلاشى وضاع[9].

وممّا يؤثر عن المعزّ بن باديس الصنهاجي أنّه كان يعرف الألحان الموسيقيّة المختلفة[10]، وأنّ الحاجب عبد الوهاب بن حسين بن جعفر كان مشجّعًا كبيراً للموسيقى[11]. وكان هو نفسه يحسن عزف العود ويحسن التلحين وكتابة الأشعار. ولكن تأثير الشرق كان هو الطاغي. ولم يبدأ تأثير الأندلس إلا قبيل الغزوة الهلاليّة ومع أبي الصلت أميّة بالتدقيق في آخر العهد الصنهاجي.

وهكذا يمكننا القول، في آخر هذه المقدّمة التاريخيّة، إنّ افريقيّة لعبت دوراً مهمّا في تطوير الموسيقى الأندلسيّة، وذلك حين قامت بدور همزة الوصل في مرحلة أولى بين الأندلس وبين المشرق، فقد احتضنت الموسيقيين المارّين نحو الأندلس ونمّت ملكاتهم، وفيها ظهر الملحّنون والشعراء الكبار في القيروان، عاصمة المغرب العربي والأندلس. ثمّ احتضنت إفريقيّة مبكّراً تأثير الأندلس وموسيقاها مع أبي الصلت أميّة، بعد أن عرفت الأندلس ثورتان ستساهمان في إبراز دورها المتميّز عن المشرق العربي. الثورة الأولى كانت مع زرياب الذي طوّع الموسيقى وسلك

---

(6) R. Brunschwing: La Berbérie Orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XV siècle. T II. p. 443 - A. Maisonneuve - Paris - 1947.

(7) هو سيدي الظريف، المقبور قرب سيدي بوسعيد، بالضّواحي الشماليّة لتونس العاصمة. (توفّي سنة 787 ـ 1385).

(8) وهذه الناعورة من القطع الموسيقيّة النّاجحة والتي مازال يحفظها جلّ التّونسيين إلى اليوم.

(9) وهذا ترتيبها كما جاء عند : برونشفيك : الرهاوي ـ النيل ـ الرمل ـ الإصبهان ـ السّيكا، محيّر ... ؟ مزموم، عراق، حسين، نوى، رصد، ماية، أصبعين.

(10) H.R. Idris: La Berbérie orientale sous les Zirides. ج I ص. 134.

(11) المصدر السابق ـ الجزء الثاني من ص. 821 إلى ص. 823.

مسالك ليس للشرق بها عادة (وصل الأندلس سنة 206 / 821). ثمّ كانت الثورة الثانية مع ظهور الموشّح والزجل. وهذه الثورة كانت في الآن نفسه في الشعر وفي الموسيقى.

إذن يمكن القول: إنّ دور الأندلسيين في ميدان الموسيقى ظهر إثر المراحل الأولى لاسترداد المسيحيين لمناطق من الأندلس، أي إثر المراحل الأولى لما يسمّى بـ reconquista، أي منذ القرن 13/7. ويمكن أن نؤكّد بأنّ ذلك تمّ منذ الثلث الأوّل من القرن 12/6، إذا ما علمنا أنّ وفاة أبي الصلت أميّة كانت سنة 529 / 1134 بالمهديّة[12]. ويمكن كذلك أن نؤكّد أنّ الأندلسيين لم يؤثروا في تونس موسيقيًا على الأقل[13]، إثر سقوط غرناطة أو إثر طرد الموريسكيين من الأندلس سنتي 1609/1018 و1610/1019، إذ كان أغلب هؤلاء، ممّن يجهل الحضارة، بل حتّى اللّغة العربيّة، وكانت لهم لغتهم الخاصّة، بل إنّ ذلك قد تمّ في زمن متقدّم عن ذلك ببعض القرون[14]. وهذا ما وطّد تاريخيًا العلاقات بين تونس والأندلس، وجعل هذه العلاقات ذات بعد خاصّ وسمات متميّزة قوامها التّكامل والتّلاحم والتّحاكك منذ عدّة قرون.

II ـ الإضافة التونسية للموسيقى الأندلسية

الإضافة قديمًا :

1) تقديم :

ما عدا هذه الشّهادات التاريخيّة القليلة ـ وهي مهمّة ـ عن التبادل الحضاري والتّواصل الثّقافي وتأثير الموسيقى الأندلسيّة في المغرب العربي بصفة عامّة وفي إفريقيّة بصفة خاصّة، فإنّ

---

(12) انظر كتاب ح.ح. عبد الوهّاب ـ الجزء الثاني ـ من ص 227 إلى ص 230. أمّا عن الحاجب عبد الوهاب فانظر : المختار من قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور ـ للرقيق القيرواني ـ تحقيق عبد الحفيظ منصور ـ نشر بن عبد الله ـ تونس ـ 1976 ـ ص 403 و427.

(13) خلافًا للميادين الأخرى كالصّناعات والفلاحة واللّباس...

(14) انظر كتاب :

M. de Epalza et R. de Petit: Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie. Madrid,1973.

من ص 114 إلى ص 127، وانظر (دراسة عبد المجيد التركي عن أبي الغيث القشّاش في حوليّات الجامعة التونسيّة عدد 1967/4 ص 68).

غياب التساجيل الموسيقيّة تقنيًا أو بالأحرى غياب الترقيم الموسيقي جعلنا عمليًا وعلميًا نشكّ في التأثير الأندلسي. وفعلاً ليس لدينا ما يثبت موسيقيًا أنّ ما يوجد عندنا اليوم في تونس تحت اسم المالوف هو من الموسيقى الأندلسيّة أو من تأثير الأندلس، إذ لا نعرف نوع الموسيقى الذي كان سائداً عندنا قبل التأثير الأندلسي.

ـ نعم، نحن نعرف أنّ الموسيقى المتداولة في تونس منذ القديم، هي موسيقى شرقيّة ولاشكّ، ونعرف كذلك أنّ الموشّحات في المغرب العربيّ تختلف أداءً ولحنًا عن الموشّحات الشرقيّة. وهذا الطابع المميّز يفترض وجود مدرسة أندلسيّة لامحالة ولكن مغربيّة أيضًا، لأنّ إسهامات المغاربة كانت ذات شأن في تأليف الموشّحات وفي وضع الألحان.

2) من ناحية الكلمات الشعريّة :

إنّ المتصفّح لأسفار نوبات المالوف[15] لا يجد ذكر أسماء الشّعراء إلاّ قليلاً، وهذا مردّه لامحالة إلى قلّة عناية واضعي هذه الأسفار بهذه الناحية الأدبيّة، لأنّ الاهتمام الأكبر كان بالجانب الموسيقيّ، ولكن غياب أسماء المؤلّفين يرجع كذلك إلى أنّ أغلب هذه الأشعار لا يُعرف أصحابها، وكأنّها مختارات مجهولة المؤلّف، وهي في الحقيقة حصيلة ذوق أفراد عديدين من موسيقيين وهواة الفنّ على مدى أجيال وفي بلدان عربيّة عديدة، صمدت كلماتها لجمالها ولما تحمله من شحنات فنيّة، وكذلك لامحالة للألحان الناجحة التي حفظتها الذاكرة الجماعيّة رغم ويلات الزمن.

ولكنّنا مع هذا نجد بعض الأسماء، فهناك الأسماء المشرقيّة كصفيّ الدين الحلّي[16] وابن سناء الملك[17] وبهاء الدين زهير[18]، أمّا أسماء الشعراء والوشّاحين الأندلسيين فقلّة منهم :

* عبادة بن ماء السماء، صاحب أقدم موشّح وصلنا وهو :

«من وَلِي   في أمّة أمرًا   ولم يَعْدِلِ   يُعْزَلِ   إلاّ لحاظُ الرشأ الأكْحَلِ»[19]

---

(15) عشرة أسفار ـ طبع وزارة الشؤون الثقافيّة من سنة 1960 إلى سنة 1979. (تونس) وبها النوبات الثلاث عشرة.

(16) موشّح «شقّ جيب الليل عن نحر الصباح أيّها الساقون» (في مقام الإصبهان) سفر 9 ـ ص 66.

(17) صاحب دار الطراز.

(18) انظر كتاب : د. محمّد زكريا عناني : الموشّحات الأندلسيّة. كتاب عالم المعرفة. عدد 31 ـ الكويت ـ 1980 ـ ص 199.

(19) المصدر السّابق ـ ص 219 و 220.

* ابن زيدون وابن زمرك وأبو الحسن الششتري ولسان الدّين بن الخطيب[20]، وبالطّبع ابن سهل الأندلسي وابن زهر الحفيد صاحب «أيّها الساقي إليك المشتكي» والأعمى التطيلي الخ...

وأمّا مساهمة التّونسيّين في ميدان الموشّحات والأزجال، فهي لا تقلّ قيمة عن مساهمة أقطار المغرب العربيّ وبقيّة الأقطار العربيّة. ولئن اهتمّ الكثيرون بجمع تراث أقطارهم في هذا المجال[21]، ورغم بعض المحاولات الأولى للصادق الرزقي مثلاً في كتابه الأغاني التّونسيّة وبعض المقالات المتفرّقة، فإنّ هذا العمل لم يتمّ إلى اليوم. وما سنقوم به الآن هو محاولة أولى فقط في هذا الاتّجاه.

3) **ابن الخلوف** (توفّي حوالي سنة 910 / 1504)

لعلّ ابن الخلوف يمثّل أبرز الوشّاحين التّونسيّين، وإن كانت موشّحاته وأزجاله لم تدرس إلى اليوم ولم تنشر. فقد ترك لنا حسب علمنا 5 قطع في فنّ التوشيح، وقد وردت في ديوانه المخطوط عدد 5375 بالمكتبة الوطنيّة بتونس، من ورقة 115 إلى ورقة 123[22].

- مطلع الموشّح الأوّل :

«نبّه النائم تغريد الحمام»

- الموشّح الثاني :

«أحدق الفجر عين السحر بلهيب الصّباح»

- الموشّح الثالث :

«جرّد الأفق صارم الفجر من جبين الغسق»

- الموشّح الرابع :

«شقّت يد الإصباح من الدّجى الأستار»

---

(20) وهي أشعار اختارها ولحّنها مؤخّرًا الأستاذ صالح المهدي بالنّسبة للأوّلين في العجم عشيران - سفر 9 ص 76 - وبالنّسبة للأخيرين في مقام الزنكولاه سفر 9 - ص 73 و74. (ابن الخطيب، الموشّح المشهور : «جادك الغيث إذا الغيث همى»).

(21) د. عبّاس الجراري : موشّحات مغربيّة - دراسة ونصوص. الدّار البيضاء - 1979 - 256 ص.

(22) لقد نشر أخيراً صديقنا د. هشام بوقمرة الجزء الأوّل من ديوان ابن الخلوف. نشر الدار العربيّة للكتاب. وهو ما يمثّل أهمّ إنتاجه - ويعكف الآن الأستاذ الجزائري العربي دحّو على تحقيق الجزء الثّاني من الدّيوان وهو الخاصّ بمدح الرّسول صلّى الله عليه وسلّم. وانظر كذلك : صفحة خصّصها هشام بوقمرة عن ابن الخلوف ومديحه النبويّ : الصباح 1987/11/13 (ص 8) ومقالاً آخر خصّصه للتّعريف به - الصباح 1987/11/11.

- الموشّح الخامس :

«ما سلّ من أسوَد المحاجر   بيض بها الموت مستباح»

وقد عثر كذلك لابن الخلوف على موشّح سادس، هو في حقيقة الأمر معارضة لموشّح ابن سهل الأندلسي :

«هل درى ظبي الحِمَى» المشهور والذي عارضه العشرات مشرقًا ومغربًا، قديمًا وحديثًا، لعلّ أشهرهم لسان الدين بن الخطيب.

ومطلع موشّح ابن الخلوف :

«قابل الصبح الدجى فانهزما   ومحا بالسّيف أفق الغلس»(23)

وله موشّح سابع طالعه : «ما جرّد عن معاطف الأغصان   ثوب الورق» (عناني ص 132). كما له زجلان.

4) وشاحون تونسيّون آخرون :

وقبل ابن الخلوف، يمكن أن نذكر :

أ) - ابن شرف (أبو عبد الله) المتوفّى نحو سنة 1174/570 هـ . وهو ابن شرف الحفيد.

وله موشّح :

«يا ربّة العقْد   متى تقلّدْ   بالأنجم الزهر   ذاك المقلّد»(24)

وله موشّح آخر طالعه : «عقّارب الأصداغ   في سوسنٍ غضٍّ»

ب) - الحصري (أبو الحسن علي بن عبد الغني الفهري الضرير)

وقد نسب إليه الصفديُ في توشيع التوشيح موشّحة هي :

«من علّق القُرْطا في أذن الشعرى وألحف المِرْطا الغصن(25) : النّضرا».

ج) - المتناني (أبو العبّاس أحمد). وهو كما أورد ذلك ابن سعيد في كتابه : المُغرب، كاتبٌ لدى أبي سعيد عثمان بن حفص صاحب إفريقيّة، وله موشّحة طالعها :

---

(23) نشر هذا الموشّح في كتاب الشيخ أحمد بن المهدي الغزال. مناقب سيدي محمد بن عيسى. طبع صالح العسلي - طبعة ثانية سنة 1351-1349 هـ .تونس. 368 ص. (الموشّح من ص 268 إلى ص 270).

(24) ورد في جيش التوشيح لابن الخطيب ص 105. تحقيق هلال ناجي - طبع تونس. وانظر كذلك كتاب عناني المذكور ص 250 ومن ص 128 إلى ص 130.

(25) ص 151، بينما نسب جيش التوشيح هذه الموشّحة إلى ابن أرفع رأسه.

«اشرَبْ على مبسم الزهر   حين رقّ الأصيلُ»[26]

د) ـ ابن أبي الرجال، علي الشيباني، أبو الحسن ـ المتوفّى سنة 426 / 1035 [27].

ويبدو أنّه ألّف بعض الموشّحات.

هـ) ـ أبو السحن المريني: السلطان المريني الّذي احتلّ تونس لمدّة سنتين أو أكثر وأصهر مرّتين مع السلطان الحفصي. ألّف موشّحًا طالعه :

«في نغمة العود والسلافة»[28].

و) ـ قاسم السرّاج، له زجل في مقام وصل الماية، طالعه :

«دير المدام في الكأس   واسق المعربد»

وكذلك له زجل آخر مطلعه :

«الذهب يزداد حسنًا إذا انتقش»[29].

ز) ـ ابن عتروز :

له زجل مطلعه :

«آه على ما فات   ناري لها وقود»[30].

ح) ـ سيدي الظّريف :

ألّف ولحّن القطعة المشهورة : ناعورة الطّبوع، وهي مجموعة براول مرتّبة حسب الترتيب المتواتر للطّبوع.

الإضافة حديثًا :

1) تقديم :

لقد أكّدنا على حيويّة موسيقى المالوف وتطوّرها ومواكبتها للزّمن، وذلك خلافًا لما ذهب إليه بعض المختصّين الغربيّين في دراسة أدب القرون الوسطى، وحضارتها (Les romanistes). فهم يتحدّثون عن ملكة الحفظ والمحافظة لدى الأجيال المتعاقبة في العالم الإسلاميّ الّذي عرف تلك الظّاهرة، لأنّه مرّ بفترة جمود طويلة. لذلك فنحن نشكّ في أن تكون

---

(26) المغرب ـ الجزء 2 ـ ص 262.

(27) انظر محمد محفوظ : تراجم المؤلفين التونسيين ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ط 1 ـ 1982 ـ ج 2 من ص 343 إلى ص 345.

(28) انظر أسفار المالوف ـ سفر 9 ص 68. وقد لحّنه خميس ترنان في مقام العجم عشيران.

(29) انظر أسفار المالوف ـ سفر 9 ص 53. وكذلك صفحات 64 و 65.

(30) انظر أسفار المالوف ـ سفر 9 ص 34.

موسيقى المالوف قد وصلتنا كما هي وبدون تغيير وإضافة، لأنّ التطوّر يمسّ ما هو محافظ عليه جداً والميادين التي لا تعرف إلاّ تغييراً محدوداً. فما بالك بتراث حيّ يتأقلم حسب الأوساط وحسب الثقافات وحسب الأفراد والأذواق، لذلك نحن نرى أنّ المالوف وإن بقي يحافظ على نمطه وأسلوبه، فهو قد مرّ ومازال يمرّ بمراحل عدّة، وعرف إضافات متواصلة.

* ومن المعلوم أنّ تراثنا الموسيقي في تونس هو في الحقيقة أنواع عديدة، لعلّ أبرزها هو التّراث الموسيقى الأندلسيّ التونسيّ، أو ما نعبّر عنه بالمالوف. كما عرفت بلادنا تراثًا موسيقيًا شرقيًا، هذا بجانب التّراث الموسيقي الشّعبي الذي يتفرّع بدوره إلى فرعين : حضريّ وبدويّ.

* وقد مسّت الإضافات تقريبًا كلّ الجوانب الفنيّة :

أ) - الإيقاع : لقد أضيفت إيقاعات موسيقيّة لم تكن موجودة، لا في التّراث العربيّ القديم، ولا في التّراث الأندلسيّ. ولقد حصل هذا في القرن 19/12.

ب) الطّبوع : كما أضيفت بعض الطّبوع الجديدة. أي أضيفت طرق لحنيّة جديدة (De nouvelles agrégations mélodiques) . وهذه الطرق يمكن اعتبارها مشاتل لتطوير المالوف.

ج) - الجوق الموسيقي : لقد وقع تطوير الجوق الموسيقي، ولكن بدون مسّ للبّ الموسيقى التّونسيّة الكلاسيكيّة (أي المالوف).

2) بعض النماذج من الإضافات :

في تأليف الموشّحات والأزجال وتلحينها :

* محمد الشّافعي، له موشّح مطلعه :

«يا هلالاً قد سرَى وارتسما»[31].

* أحمد الكيلاني التونسيّ، له موشّح مطلعه :

«قد زهى الوقت وراق عندما...»[32].

* حمّودة بن عبد العزيز (1788/1202). صاحب الكتاب الباشي في التاريخ. ويبدو أنّه ألّف بعض الموشّحات[33].

---

(31) أسفار المالوف - سفر 9 ص 77. وقد لحّنه صالح المهدي في نوبة العجم عشيران.

(32) أسفار المالوف - سفر 9 ص 77. وقد لحّنه كذلك صالح المهدي في نوبة العجم عشيران.

(33) الكتاب الباشي : تحقيق محمد ماضور - الدار التّونسيّة للنشر - 1970 - ص 21.

* مصطفى بن الإمام محمّد بيرم الحنفي : له كذلك بعض الموشّحات.

* محمود قابادو : له معارضة لموشّح ابن سهل عنوانها :

«نَسَقَتْ قول ابن سهل»(34).

* محمد ماضور الكبير، (1150/1737 - 1226/1811). وهو أندلسيّ ولكنّه من مواليد مدينة سليمان. له ديوان شعر مخطوط وبه بعض الموشّحات منها التي مطلعها :

«حكم الهوى فنون تقضي على النُّهَى»(35).

* أبو الحسن علي الكرّاي الصفاقسي : المتوفّى سنة 1105/1693. له عدد من الموشّحات منها ما هو حول الماء والاستسقاء، نذكر منها التي مطلعها :

«باسم المهيمن ابتدى هذا النظام لعلّ يرحمنا»(36).

* محمّد بن صالح عيسى الكناني القيرواني المتوفّى سنة 1292/1875. وهو مؤلّف كتاب : تكميل الصلحاء والأعيان :

له عدد من الموشّحات :

(أ) «للثغر واللحظ والحواجب مع قدّه الأهيف الرشيق»(37).

(ب) «من مجيري يا لقومي من رشا يتلف الأرواح»(38).

(ج) «في غفلة أنت في منام يكفيك ما كان من عبر»(39).

(د) «من يرم نيل الأماني والسؤال وافتنا الأفراح»(40).

(هـ) «لاح الفرج من ربّنا سبحانه نعم الوكيل»(41).

---

(34) انظر ديوان قبادو، تحقيق عمر بن سالم نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصاديّة والاجتماعيّة بتونس - 1984 ج 1 من ص 407 إلى ص 411.

(35) أسفار المالوف - سفر عدد 9 ص 77. وهذا الموشّح من تلحين صالح المهدي في نوبة العجم عشيران.

(36) الفكر (مجلّة) مقال محمّد الشعبوني - فيفري 1986 ص 110 و 111. وانظر كتاب : تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان ص 317. وهناك خبر عن التقاء علي الكرّاي الصفاقسي بأحمد بن عروس (رغم فارق الزّمن بين الشخصين). المكتبة العتيقة - تونس. ط 1 - 1970 - كتب الموشّح سنة 1258/1842.

(37) المصدر السّابق : مقدّمة التحقيق بقلم محمد العنّابي.

(38) نفس المصدر السابق.

(39) المصدر السّابق ص 247.

(40) المصدر السّابق ص 249.

(41) المصدر السّابق ص 251.

(و) «ويا محبّ المصطفى نلت الرشاد لطـريق الحـقّ بالنّور المبين».

*محمّد بن يونس التّميمي : المولود بمنزل تميم، وتلميذ الشّيخ إسماعيل التميمي والشّيخ إبراهيم الرّياحي. وقد توفّي التميمي سنة 1846/1263 [42]. يقول عنه ابن أبي الضياف : «كان ... أديبًا كاتبًا ... حلو المحادثة، لطيف الذّوق، قليل التصنّع...».

وله موشّحة هذا مطلعها :

«الـدّهـر فيـه من عجـائب كـم أعجز العقـل والفكـر»[43].

* الشيخ محمّد الصّيد، الذي عارضه في موشّحاته محمّد بن صالح عيسى الكناني القيرواني، له موشّحة يوردها الكناني مطلعها :

«لحـاظ عينيـه والحـواجب مـع قـدّه الأهيـف الرّشيـق
لم تستطـع شـأوها القواضب والسمـر والمنتضـا المريـق»[44].

* علي الغراب الصفاقسي المتوفّى سنة (1769/1183).

له موشّح :

«يا لقومي ضيّعوني»[45] تلحين أحمد الوافي.

* أبو عبد الله محمد سيالة شهر الحكيم الصفاقسي. المتوفّى سنة 1831/1247 هـ. وكان جليس حسين باي الثّاني وأحمد باي الأوّل، ودرّس بجامع الزيتونة.

له موشّح يهنّئ به الأمير حسين باشا باي وقد شفي من مرض، طالعه :

«زهو ومهرجان وموسم جديد براحة الهمام حسين السعيد»[46].

* ابن أبي الضّياف : له موشّح عارض به موشّح ابن سهل ومطلعه :

« تونس الأنس لها شوقي نما نزهة النفس وروح النّفس»[47].

---

(42) انظر ترجمته لدى أحمد بن أبي الضّياف - الجزء 8 ص 65. وكذلك تكميل الصلحاء ص 245 وما بعدها.

(43) حول السماع وترخيصه انظر : فهرست الرصّاع من ص 199 إلى ص 206.

(44) تكميل الصلحاء - المقدّمة. ويبدو أنّه أورد الموشّح كاملا في كتابه الثاني المخطوط : وساحة الأعيان حيث ترجم فيه لـ 19 عالمًا ممّن أخذ عنهم العلم والأدب...

(45) أسفار المالوف - سفر 2 - الوصلة السابعة.

(46) محمد النيفر : عنوان الأريب ط 1 - 1351 هـ ج 2. ص 77 و 78.

(47) المجلة الزيتونية : ج 7 - مجلد 5 - جوان 1944 ص 42 و 43.

ويبدو أنّ ابن أبي الضيّاف بجانب قوله الشّعر قد ألّف أغنية :

«سودة قتالة يا مولاة العين» حوالي سنة 1850/1267 [48].

* الطّاهر القصّار :

أ) ـ زجله الأوّل مطلعه :

«مـن رنّـة العيـدان رقّـت حـواشي السّمَرْ»

وهو في مقام النّوى، لحّنه خميّس ترنان.

ب) ـ نوبة الخضراء: وهي نوبة كاملة، ألّف كلماتها ولحّنها خميّس ترنان[49]. وهي في مقام النهاوند.

* أحمد الوافي المتوفّي سنة 1921/1340. وهو مجدّد المالوف ولاشكّ في أوائل القرن العشرين. وقد لحّن الكثير من الموشّحات والأزجال، وهناك شكوك كثيرة حول عديد الموشّحات والأزجال: هل لحّنها أصلاً أو أدخل عليها بعض التعديلات والتجديد فقط (انظر عنه كتاب : عثمان الكعّاك). ولكن هناك عدد من القطع، يمكن أن نجزم أنّه صاحب تلاحينها وهي :

أ) ـ «يا لسمر» (سفر 2 ـ الوصلة السّادسة).

ب) ـ «يا لقومي ضيّعوني» كلمات علي الغراب الصفاقسي (سفر 2 ـ الوصلة السّابعة).

ج) ـ النوى ما يُطاق من دمعتي تُسقى»

وهو زجل ملحّن في مقام الحسين صبا (سفر 9 ـ ص 40).

د) «قاضي العشق قد كواه الصدود» : وهو زجل ملحّن في مقام الإصبعين (سفر 9 ـ ص 59).

هـ) ـ زجل : «والى حبيبي نترك أوطاني، عسى يراني».

وهو موشّح عجيب، لا نجد فيه من الكلمات إلاّ الطالع الذي أوردناه، ولكنّ مقدرة أحمد الوافي جعلت منه موشّحًا كاملاً بما أدخله عليه من تطريز. وهنا التطريز يهمّ وزن الخفيف الذي هو جزء من النّوبة، والتطريز يظهر مقدرة المنشد والملحّن في آن واحد. والأداء يبرز كذلك متانة

---

(48) انظر : صالح الحاجّة ـ الصباح الأحد 6 مارس 1977 ـ ص 13 (مقعد أمام التلفزيون).

(49) انظر أسفار المالوف : سفر 9 ص 56 وسفر 9 ص 70 وما بعدها بالنّسبة لنوبة الخضراء.

التلحين مع خفّته في نفس الوقت. والتطريز هو ما نسمّيه بالفرنسيّة Principe à développe-ment ».

و) ـ «ما تتّقي الله يا معذّب قلبي   ولا تزدني على نحولي نحولا »...

* أحمد خير الدين :

أ) ـ «يا تونس الأنس حيّا الله منك ثرى...»

هذا الموشّح لحّنه صالح المهدي في طبع عجم عشيران (سفر 9 ص 77).

ب) ـ «طاف بالصهباء بدري   في كؤوس من لجين»

وهذا الموشّح لحّنه خميس ترنان (سفر 9 ـ ص 66)(50).

* محمّد لندة، وكان ترأس أسرة تحرير مجلّة التعاون الأدبيّة بالشبحيّة بصفاقس. وله موشّح هاتها، قاله معارضًا لقصيدة كوكتيل على الشاطئ للشّاعر المهجريّ جورج صيدح. (فنزويلا). ومطلعه :

«هـاتها تطفـح في كـاساتها   وتشبـع الصفـر مـن لذّاتها »(51).

وهكذا نرى الشّعراء الوشّاحين، جيلاً بعد جيل، يعارضون ويضيفون ويثرون، فلا انقطع الوصل ولا توقّف العطاء.

الخـــاتمـــة :

1) ـ بعد الثّورة الكبرة الأولى في الشعر العربيّ مثّلها ظهور الموشّح والزجل، جاءت الثّورة الكبرة الثانيّة تمثّلها النوبة بظهورها ثمّ تطوّرها إلى أن أخذت صبغتها التي نعرفها اليوم.

---

(50) لقد تعرّضنا إلى عدد من الموشّحات من تلحين خميس ترنان، ثلاث موشّحات إلى جانب تلحين كامل نوبة الخضراء ويمكن أن نضيف من تلاحين خميس ترنان :

أ) ـ «يا لهوى قلبي تعلّق   وجفا جفني المنام» في مقام الحسين (سفر 9 ـ ص 50).

ب) ـ «ليس لنار الهوى خمود   ولا لقاضي الهوى شهود» (سفر 9 ـ ص 66)

أمّا محمد غانم فلحّن عدداً من الأزجال ـ نذكر أحدها في مقام الشهناز :

«زارتني منيتي لطاب وقتي» (سفر 9 ـ ص 59).

(51) مجلة البروق (لبنان) : 1961 ـ ص 7.

وكان التيفاشي القفصي في مخطوطه الفريد هو أوّل من عرّف النوبة، بقوله :

«ومن مغنّي الأندلس رجالاً ونساء من يغنّي 500 نوبة ونحوها. والنوبة عندهم نشيد وصوت وموشّح وزجل»[52]. والنوبة - باعتبارها بناء وتنظيما متكاملا - مثّلت ثورة حقيقيّة لا في المشرق والمغرب العربيين بل في الغرب ذاته[53]. وفعلاً فبعد ثورة الموشّح في الشّعر وفي اللّحن ودخول التعدّدية الإيقاعيّة في اللّحن وفي القافية (multiplicité des mélodies)، ستكون النوبة هي الفكرة الأولى باعتبارها بناء متكاملا لما ستكون عليه بعد قرون السمفونيّة بأجزائها الأربعة[54].

ونحن نعلم أنّه في مقابل النوبة في المغرب العربي ستبرز الوصلة في المشرق العربيّ. ونعرف كذلك أنّ تونس ستسهم في بروز النّوبة بما أضافته من تلاحين موسيقييها القدامى وتنظيراتهم. ولعلّ أبرز هؤلاء التيفاشي وأميّة بن أبي الصلت، مثلما ساهمت إفريقيّة من قبل (أي القيروان والمهديّة) في تطوير الحركة الشعريّة والأدبيّة بهجرة شعرائها نحو صقليّة والأندلس، وذلك بالخصوص بعد تخريب القيروان إثر الزحفة الهلاليّة. إذن فإفريقيّة ساهمت منذ المنطلق في بناء الأندلس وحضارتها فكريًا وأدبيًا وموسيقيًا.

2) - إنّ مساهمة إفريقيّة وأقطار المغرب العربيّ واضحة لا لبس فيها في إثراء المالوف، أي هذا التّراث الموسيقي الأندلسيّ. ولكن لكلّ قطر من هذه الأقطار إضافته المتميّزة شعريًا وموسيقيًا وحتّى في طريقة الحفظ. وموجات الهجرة المتتالية تفسّر نوعًا ما الاختلاف البيّن الواضح اليوم، ولكنّها لا تفسّر لوحدها مظاهر الاختلاف، لأنّ لكلّ بقعة من الأرض عبقريّتها وحساسيتها مثلها في ذلك مثل التربة وصلاحيّتها لهذه النبتة أو لتلك. ونحن نعلم أنّ هجرات الأندلسيّين أتت من مدن مختلفة. فمن إشبيليّة أتوا لتونس، وإشبيليّة كما هو معلوم هي بلاد الموسيقى الأندلسيّة وعاصمتها. ومن غرناطة انطلقوا نحو المغرب الأقصى، ومن قرطبة نحو الجوائر. ولكلّ بلد من بلدان المغرب العربيّ طريقته في أداء هذه الموسيقى.

---

(52) ذكره محمّد بن تاويت الطنجي في مقاله المذكور.

(53) انظر كتاب د. عبّاس الجراري : أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع، والعرض النقديّ لهذا الكتاب : مجلّة المنهل (السعوديّة) س 50 رمضان 1404 - 1984 - مجلّد 46 - ص 374 وما بعدها.

(54) انظر الدّراسة القيّمة للدكتور محمود قطاط : من قوالب التراث الموسيقيّ العربيّ الإسلاميّ : النوبة، مجلّة الحياة الثّقافية - تونس - 1992 - من ص 17 إلى ص 41.

ويمكن لنا، بعد مقارنة الأداء والقطع الموسيقيّة في الأقطار الثلاثة، التأكيد أنّ بعض قطع التراث الأندلسيّ - وهي قليلة - كلمات ولحنًا وأداء ومقامًا، هي أندلسيّة بحتة. وهذا يرجع لتشابهما في الأقطار الثلاثة. لذا لا شيء يمنع أن تكون تلك القطع إمّا تونسيّة أو مغربيّة أو جزائريّة ثمّ انتشرت واشتهرت في الأقطار الثلاثة، وذلك لحلاوة لحنها ونجاحها. ويمكننا في هذا الصدد ذكر موشّح : «يا أهل الحِمى» وهو ختم في الذيل ينشد في تونس وفي المغرب الأقصى بتلحين متقارب جدًا[55].

3) وفي الختام يمكن أن نستنتج ما يلي :

أ) - إنّ الإضافات التونسيّة أو غيرها سواء كانت إيقاعيّة أو لحنيّة أو في آلات الجوق وعددها، حافظت ولا شكّ على الطّابع المتأصّل المرتبط بالموسيقى الأندلسيّة التي، وإن كانت جذورها عربيّة شرقيّة إسلاميّة، فإنّ ثورة الموشّح واختلاط العناصر البشريّة بالأندلس أعطاها على مدى القرون صورة خاصّة ومذاقًا منفردًا اقتحمت بهما العصور والمحن.

ب) - إنّ التراث الموسيقي الأندلسيّ بالنّسبة إلينا هو تراث حيّ دائمًا، فكلّ جيل يؤدّيه بطريقته الخاصّة، فالألحان والأنغام، رغم أهميّتها، ليست غاية في حدّ ذاتها، لأنّ الموسيقى في المنطلق هي صناعة . ثمّ تصبح فنًا بما يضيفه المبدع عليها من عناصر الزخرفة، والزّخرفة (ornementation) هي أساس الفنّ عند العرب سواء كان ذلك في الفنّ المعماريّ أو في اللّباس أو في الطبخ أو في الموسيقى. وإضافة نوتة موسيقيّة هنا وأخرى هناك للترجمة عن الأحاسيس الفرديّة الخاصّة تميّز هذا العازف عن ذلك وهذا المبدع عن المبدع الآخر. والزّخرفة كما أظهر لنا التّاريخ هي إضافة غير محدودة. وتكون الإضافة أعمق إذا ما كان المنشد والعازف شاعرًا كذلك فتجتمع فيه كلّ شروط الإبداع، فيكون مثل الـ aède أو مثل التروبادور.

ج) - إنّ الموسيقى الكلاسيكيّة الحضريّة التونسيّة، ذات الطابع الأندلسي، قد عرفت ثلاث مراحل مهمّة منذ القرن 16/10 - 17/11 ، أي منذ الهجرة الأندلسيّة الكبرى - رغم تغلغلها في الوجدان منذ أوائل الدولة الحفصيّة مع الشّيفاشي القفصي. وابن الخلوف: والمرحلة الأولى مثّلها سيدي الظّريف عندما نظّم المالوف وسهّل تداوله وحبّبه للأنفس (ناعورة الطّبوع). والثّانية

(55) هناك نقص في الاتّصال وفي تبادل التسجيلات بين إذاعات وتلفزات أقطار المغرب العربيّ وكذلك في تبادل الأبحاث والباحثين بين هذه الأقطار.

مثلها الرشيد باي أوائل القرن 18/12. والثالثة جسّمها بعث المعهد الرّشيدي سنة 1934/1353 بتونس، وقد استطاعت هذه الأجيال استيطان الموسيقى التركيّة، بعد حلول الأتراك بكلّ من ليبيا وتونس والجزائر، فدمجت البشارف والسماعيّات كمدخل ضروري للمالوف، فساهمت هكذا في إعادة الموسيقى إلى منابعها الشرقيّة الأولى. وكلّ هذه التلاقيح المتتالية التطعيم مكّنت الموسيقى الأندلسيّة في تونس من مناعة وقوّة وقدرة على التحدّد والتواصل والإضافة والإنتاج، وهذه الحيويّة الظاهرة إلى اليوم (مواصلة الشبّان التلحين في مهرجان تستور السنويّ للمالوف) لابدّ من المحافظة عليها وتطويرها وتدعيمها، خصوصا وخطر التلاشي يتعاظم مع تطوّر الوسائل التقنيّة، وفي عصر الاتصال هذا الذي نعيشه، حتّى تضمن الديمومة وحتى نجنّب هذه الموسيقى أن تصبح يوما ما موسيقى متحفيّة.



بعض المظاهر الدّينيّة في رحلة عبد الله بن الصبّاح الأندلسيّ

بقلم الدكتور : جمعة شيخة

التّعريف بالمؤلف :

مؤلّف هذه الرّحلة الحجازيّة* هو عبد الله بن الصبّاح الأصبحي. لا نجد له ذكرا في كتب التّراجم، والسّبب بسيط لأنّه لا ينتسب إلى طبقة العلماء أو الفقهاء أو الأدباء. وكلّ ما نعرفه عنه مقتبس من رحلته.

وأوّل ما نعرفه عنه من خلال هذه الرّحلة أنّه من سكان مدينة المريّة. واستمرّ في الإقامة بها حتّى بعد سقوطها في يد فرديناند الأرغوني سنة 1490/895. وهو ينتمي إلي قبيلة عربيّة قحطانيّة من الجنوب، هي قبيلة الصبّاحين اليمانيّة. والمؤلف لا يترك أيّة مناسبة تمرّ دون التّنويه بأمجاد هذه القبيلة وبطولاتها، سواء في العصور القديمة أو في العهد الإسلامي. وقد ذكر أنّها إحدى القبائل التي دخلت الأندلس عند فتحها في نهاية القرن 1 هـ / 7م.

وتدلّ المعلومات التي نجدها في الرحلة أن له ثقافة دينيّة متوسّطة، وثقافة تاريخيّة أسطوريّة تبعده كلّ البعد عن صفة العالم المدقّق. كما أنّ لغته وما فيها من أخطاء، وأسلوبه وما فيه من تعثّر، واستطراداته وما فيها من خلط، تجعله بعيدا كلّ البعد عن صفة الكاتب القدير والمؤلف البصير. ومع ذلك فإنّ رحلته من هذه النّاحية هامّة لأنّها تقدّم لنا صورة عن مستوى الثّقافة السّائدة في ذلك العصر وخاصّة في الوسط الموريسكي. ومن ناحية أخرى يبدو الرّجل حافظا للقرآن والحديث قادراً على الاستشهاد بهما في المكان المناسب. وقد صرّح بأنّه حفظ القرآن بمكّة عندما جاور بها سنة كاملة. وكان وهو في طريقه إلى الحجّ يغتنم الفرصة في أهمّ المدن الإسلاميّة التي مرّ بها للأخذ عن علماء عصره.

وما كان للمؤلف أن يقوم بهذه الرّحلة لولا ما توفّر لديه من مال حلال - كما يحلو له أن يصفه - ورثه عن أبويه بالأندلس، وما كان يتمتّع به من شباب وصحّة مكّناه من التغلّب على مشقّات السّفر وأخطاره، وقد وصف لنا منها الكثير في رحلته.

(*) هذه الرّحلة مازالت مخطوطة برصيد دار الكتب الوطنيّة بتونس. وقد بدأنا في تحقيقها.

التّعريف بالرّحلة :

أمّا الرّحلة فقد جعلها ابن الصبّاح تحت عنوان : «منْشاب الأخبار وتذكرة الأخيار»، مقلّدا كبار الكتّاب في جعل عناوين كتبهم في عبارتين مسجوعتين. وكلمة منشاب من نَشِبَ يَنْشَبُ نَشَبًا ونُشُوبا ونُشْبَةً الشّيءُ في الشّيء : عَلِقَ، والصّيغة التي جاءت عليها الكلمة صيغة مبالغة «مفْعَال» : لقد قصد المؤلّف أن تكون رحلته كالآلة التي يعلق بها كلّ شيء وبالتّالي تلتقط كلّ الأخبار. أمّا كلمة «تذكرة» فاستعملها ابن الصبّاح في معناها الدّيني لأنّه أشار في المقدّمة أنّ له غاية من إملاء هذه الرّحلة إذ اختصرها «في هذا الكتاب عباراً (المقصود عبرة) واخباراً لهم (المسلمون الذين بقوا في الأندلس بعد سقوطها في يد النّصارى) بما في أرض الله من البلاد والعمائر والإسلام من أمّة محمد (صلعم) »[1]. فالتّعريف بأرض الإسلام المترامية الأطراف لتعزيز الرّوح الدّينيّة في نفوس المدجّنين بالأندلس غاية قصد المؤلّف بلوغها. وفعلا فقد أملى ابن الصبّاح رحلته بعد أن أصبح سكّان المريّة من المدجّنين أي بعد سقوط المدينة سنة 1490/895. وأملاها من ذاكرته وهو بين السّتين والسّبعين من عمره وقد ضعف بصره. ولئن خلت الرّحلة من التّواريخ لإعانتنا على ضبط زمن الرّحلة، فإنّه بالاعتماد على ما سبق، وبالاعتماد على بعض أسماء السّلاطين الأتراك كمراد الثّاني (ت 1452/855) وأسماء بعض العلماء كبدر الدّين البلقيني (ت 1485/890)، فإنّنا نرجّح أنّه قام بهذه الرّحلة في أواخر النّصف الأول من القرن 9هـ / 15م، وبداية النّصف الثّاني منه. وكان في ذلك الوقت ـ كما أشار إلى ذلك بنفسه ـ في عنفوان شبابه[2].

النّزعة التّمجيديّة والمنهج التّعليمي في الرّحلة :

لقد أملى ابن الصبّاح رحلته وقد أصبح في أرض خرجت عن دار الإسلام، وأصبحت تحت النّفوذ النّصراني مع أقلّية من المسلمين فضّلوا البقاء في وطنهم، ولكنّهم كانوا مهدّدين في قيمهم الدّينيّة والحضاريّة. فواجب الأخوّة الدّينيّة يفرض عليه أن يقدّم خدمات لهذه الأقلّية نظرا إلى تجربته وإلى زاده المعرفي الذي هو زاد لا يستهان به بالنّسبة إلى المستوى الثّقافي الذي أصبحت عليه هذه الأقلّية. وأكبر الأخطار التي كانت تهدّد هذه المجموعة هو الجهل بتعاليم الدّين وما يتبع ذلك من خطر التّنصير الاختياري أو الإجباري. لذا عمد صاحب الرّحلة إلى التّأكيد على بعض المظاهر الدّينيّة التي كانت الغاية منها تمجيد الإسلام وتعزيزه في نفوس أهله من المدجّنين باتباع منهج تلقيني تعليمي :

---

(1) منشاب ص 272 ظ ، ص 273 و.

(2) منشاب ص 207 و.

1 ـ المظهر التّمجيدي : لقد خرج المؤلّف من المريّة إلى غرناطة عاصمة بني الأحمر في ذلك الوقت، ثمّ انتقل إلى سبتة وزار مراكش وفاس، وقصد تلمسان ووهران ثمّ الجزائر وتونس فطرابلس والإسكندريّة ووصل إلى القاهرة، ومنها قصد مكّة فالمدينة فبيت المقدّس. ومنها سافر إلى بلاد الشّام فتركيا وبلاد فارس ثم العراق. وبذلك يكون قد زار الجزء الأكبر من العالم الإسلامي شرقا وغربا. وكان في كلّ بلد يمرّ به ينوّه بتبحّر عمرانه ووفرة خيراته وتنوّع تجارته وجمال طبيعته وعظمة سلطانه ونبل أخلاق أهله، ولا سيما في الأماكن المقدّسة كمكّة والمدينة وبيت المقدّس[3] . وهو لا يقتصر على ذكر الأماكن المقدّسة الإسلاميّة، وإنّما يذكر الأماكن المقدّسة النّصرانيّة واليهوديّة[4].

وهو لا ينفكّ يدعو لكلّ هذه البلدان بدوام العمران وقوّة السّلطان في ظلّ راية التّوحيد والإسلام[5] . ولاشكّ أنّ حالته مع إخوانه المدجّنين ـ وهم تحت النّفوذ النّصراني ـ ذكّرته بحالة النّصارى واليهود تحت الحكم الإسلامي بالمشرق، فنراه ـ عن طريق التّعويض النّفسي ـ يشير إلي عزّ الإسلام وعظمته وإلي رضوخ أصحاب الدّيانات الأخرى لحكّام المسلمين بدفع الجزية لهم عن يد وهم صاغرون، كما هو الحال بالنّسبة إلي نصارى ويهود بيت المقدس، وملك القسطنطينيّة ورعاياه مع السّلطان العثماني[6].

وفي نطاق هذه النّظرة التّمجيديّة ما نرى صاحب الرّحلة يذكّر إخوانه المدجّنين بأهمّ فترات التّاريخ الإسلامي الزّاهية، وبأعظم رجالاته ممّن قاموا بفريضة الجهاد حقّ قيام. وكان في كلّ مدينة يمرّ بها يعدّد الأماكن المقدّسة كأضرحة الرّسل والأنبياء ومزارات الصّحابة والأولياء وقبور العلماء والأتقياء، وينوّه بكتبهم ويذكر بعض عناوين مؤلّفاتهم[7].

ورغم ما يبدو من تعصّبه لقبيلته اليمنيّة، فإنّه كان ينظر إلى العالم الإسلامي باعتباره وحدة منسجمة لا يفسدها إلاّ الخوارج والمجسّمة والشّيعة. وهو لا يقسّم العالم الإسلامي عرقيّا أو سياسيّا أو جغرافيّا، وإنّما يقسّمه مذهبيّا حسب المذاهب السّنّيّة الأربعة، وينوّه بها جميعا. ويرى أنّ ما نجده من اختلاف بينها هو رحمة للمسلمين، وكلّ الأحكام في هذه المذاهب السّنّيّة مستنتجة من محكم القرآن ومحكم الأحاديث، فلا مجال لدحض ما ذهبوا إليه وإن

(3) متشاب ص 272 ظ ، ص 273 و. أشار ابن الصبّاح فقط إلى شراسة أهل طرابلس وبخل أهل فارس.

(4) ذكر جبل الطّور الذي نزلت فيه التّوراة على موسى ص 113 و. وعندما مرّ به صاحب الرحلة كان يسكنه رهبان من النّصارى. وذكر وادي موسى ص 178 و، وكنيسة صهيون موضع نزول المائدة على عيسى ص 223 و. إلخ...

(5) متشاب ص 5 و ، ص 64 ظ.

(6) متشاب ص 273 و.

(7) متشاب ورقة 52، ورقة 54.

اختلفوا[8]. كما قسّم العالم الإسلامي تقسيما ثانيا حسب القراءات السّبع، ونوّه بكلّ تلك القراءات مذكّرا بقراءة أهل المغرب وتشبّثهم بمذهب مالك[9].

2 ـ **المظهر التّعليمي** : لقد أشار صاحب الرّحلة إلى صعوبة الحياة بالأندلس بالنّسبة إلى المدجّنين، وإلى الجهل الذي أصبحوا عليه فهم «صمّ بكم» حسب تعبيره[10]. لذا حرص ابن الصّبّاح أن يعلّم هؤلاء المدجّنين دينهم، أو على الأقلّ يذكّرهم بأهمّ تعاليمه ومناسكه كالحجّ والعمرة.

وأوّل مظهر تعليمي يبدو لنا من خلال هذه الرّحلة كثرة الاستشهاد بالآيات القرآنيّة والسّنّة النّبويّة بدرجة ثانية. وكأنّ ابن الصّبّاح أراد أن تضمّ رحلته أغلب الآيات والأحاديث التي يحتاجها المسلم في عقيدته وعبادته ومعاملاته، فلا نكاد نجد صفحة بدون استشهاد أو أكثر من كتاب المسلمين المقدّس ومن سنّة نبيّهم. ويقوم المؤلّف في بعض الأحيان بالتّعليق عليها وشرحها لمزيد تقريبها إلى الأذهان[11]. وكم من مرّة ذكّر بواجبات المسلم الدّينيّة كالصّلاة والزّكاة والحجّ. وبالنّسبة إلى هذا الرّكن الأخير قام صاحب الرّحلة بوصف جميع مراحل العمرة والحجّ بتفصيل وتوضيح كبيرين[12].

وقد ألحّ المؤلّف خاصّة على وجوب معرفة وحدانيّة الخالق والإيمان به بدون تقليد. ويكفي المرء أن يتفهّم ـ دون إعانة من أحد ـ سورة الإخلاص حتّى تتراءى له وحدانيّة الخالق دون لبس أو شكّ. وكلّ شيء في الدّين يجوز فيه التّقليد إلاّ معرفة وحدانيّة الخالق، فهذه على المرء أن يصل إليها بنفسه، لأنّ علم وحدانيّة الله لا يفي به التّقليد بل «إنّ التّقليد فيه كفر محض»[13].

ويتجنّب ابن الصّبّاح الدّخول في تفاصيل حول حقيقة المسيح وقضيّة صلبه أو رفعه مخافة أن يشوّش على العامّة إيمانهم، خاصّة وقد تعرّض هو نفسه إلى وسوسة الشّيطان في هذه القضيّة، لولا رجوعه سريعا إلى جادّة الإيمان وتمسّكه بالآية التي تنفي الصّلب عن المسيح وتؤكّد رفعه إلى السّماء بجوار ربّ العالمين.

---

(8) منشاب ص 216 و.

(9) منشاب ص 269 ظ.

(10) منشاب ص 272 ظ.

(11) منشاب ص 157 و ، ص 165 ظ.

(12) منشاب ص 116 ظ ، ص 117 و.

(13) منشاب ص 271 ظ.

وتبدو النّزعة التّعليميّة في رحلة ابن الصبّاح من الصّور التي رسمها ـ وحلّي بها كتابه ـ للأماكن المقدّسة كمكّة[14] والكعبة الشّريفة بها[15] ومسجد الرّسول[16] بالمدينة والمسجد الأقصى[17] ببيت المقدس وحرم الخليل[18].

بعض القضايا الدّينيّة في رحلة ابن الصبّاح :

كان عبد الله بن الصبّاح أثناء وصفه لرحلته يتعرّض إلي بعض القضايا الدّينيّة. ومن هذه القضايا :

1 ـ **قضيّة الجهاد والعبادة أيّهما أفضل؟** يبدو أنّ صاحب الرّحلة متمسّك بوجوب تفضيل الجهاد على العبادة[19]. بل يذهب إلى أنّ من فضّل العبادة على الجهاد وتسبّب بذلك في ضررللمسلمين فقد أذنب. وهنا يستشهد بأسطورة رائجة في ذلك الوقت ومفادها أنّ ضياع الأندلس راجع إلى تخلّي المنصور الموحّدي عن الجهاد والملك لابنه الصّغير محمّد وهجرته إلى الشّرق للعبادة والمجاورة، وقد التقى بالمشرق بملك خراسان إبراهيم بن أدهم. وكان هو الآخر قد تخلّى عن سلطانه لنفس السّبب[20]. ويأسف ابن الصبّاح لمَا فعله المنصور الموحّدي ويؤكّد على أنّ «عدل السّلطان ومقاومة البدع والجهاد في سبيل الله وحماية أعراض المسلمين أفضل من عبادة 70 سنة[21]».

ويفضّل ابن الصبّاح في هذا السّياق بلاد الأندلس عن سائر البلاد. فقد دخل البلدان وعاشر العباد فلم يَرَ أفضَلَ ولا أحسن من مُلك الأندلس، ساكنها سعيد والميّت فيها شهيد[22].

2 ـ **العدل الإلاهي** : يرى ابن الصبّاح أنّ ضياع الأندلس هو ضرب من العدل الإلاهي. فأهل الأندلس «منعوا الزّكاة وضيّعوا الصّلاة... وارتكبوا المعاصي... وتعدّوا حدود الله وضيّعوا الشّرع... فسلّط الله عليهم عدوّهم وسلب منهم بلادهم»[23]. إنّ تعدّي حدود الله ـ في

---

(14) منشاب ص 121 ظ.

(15) منشاب ص 122 و.

(16) منشاب ص 170 ظ.

(17) منشاب ص 202 ظ.

(18) منشاب ص 198 ظ.

(19) منشاب ص 33 ظ.

(20) منشاب ورقة 10 ، 11.

(21) منشاب ورقة 14.

(22) منشاب ص 21 ظ.

(23) منشاب ورقة 8.

نظر صاحب الرّحلة ـ هو تغيير لنعمة الإسلام. ومن غيّر شيئا في دين الإسلام ممّا يُنكِرُ الشّرعُ فإنّ الله يُغيّرُ عليه كلّ النّعم. ثم يستشهد بقوله تعالى «نَسُوا الله فأنساهُمْ أنْفُسَهُمْ.» ويشرح هذه الآية ويرى أنّ المرادَ بالنّسيان هنا هو التّبديل كما جاء في قوله تعالى: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أو نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا». فلمّا تبدّلَ أهلُ الأندلس بدّل اللهُ النّعمةَ عليهم نقمةً. وهذه النّقمة منه عدل محض كما كانت النّعمة منه قبل ذلك فضلا صرفا[24]. وقد فعل الخالقُ نفسَ الشيء مع آدم عندما أذنب إذ أخرجه من جنّة السّماء. وبما أنّ أهل الأندلس أذنبوا كجدّهم، فقد وقع طردهم من جنّة الأرض[25]. ويدعّم صاحب الرّحلة قياسه هذا بوصفه لأهل طرابلس: فالله بلاهم بالجوع والخوف لكثرة ذنوبهم. فهم والحالة تلك يشبهون أهل مكّة عندما أذنبوا «فَأَذَاقَهُمُ اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»[26].

3 ـ **قضيّة بقاء المسلم تحت حكم النّصارى بالأندلس**: لقد أفتى علماء إفريقيّة في هذه القضيّة، واعتبروا البقاء محرّمًا مع القدرة على الخروج. وهم في موقفهم هذا كانوا نظريّين غيرَ واقعيّين. أمّا صاحب الرّحلة فيتألّم لضياع الأندلس ويدعو الله أن يكلأ المسلمين بعين رعايته، وخاصّة من بقي منهم في الأندلس تحت الذّمّة. وأن يعفو بمنّه وكرمه على من كان قادرًا منهم على الخروج ولم يخرج. وهذا ينطبق عليه هو بالدّرجة الأولى. فقد جال في أصقاع العالم الإسلامي تقريبا. وفي نهاية المطاف رجع ليعيش في وطنه تحت الحكم النّصراني. فالبقاء في الأندلس بالنّسبة إلى المدجّنين القادرين على الخروج هو ذنب ـ في نظره ـ ولكنّه مغفور من ربّ رحيم.

4 ـ **عصمة الأنبياء**: يتعرّض ابن الصّبّاح إلى هذه القضيّة عرضا عندما ذكر أنّ الرّسول (صلعم) أمر وحشيًا قاتل حمزة بعد إسلامه ألاّ يصلّي وراءه مباشرة. وهذا بطبيعة الحال لا يجوز لأنّ الإسلام يسوّي بين المسلمين جميعا. ولكنّ الطّبع البشري غلب على الرّسول (صلعم). فهل في ذلك مسّ بعصمته باعتباره نبيًا؟ يرى صاحب الرّحلة أنّ تصرّف النّبيء مع وحشي هو من باب ما يرجع إلى الطبيعة البشريّة. والأنبياء ليسوا معصومين منه. فكلّ ما يقع لبني آدم، باستثناء الكبائر، يجوز في حقّه وحقّهم صلوات الله عليهم[27].

5 ـ **الحكم على السّارق**: حدّ السّارق في الإسلام معروف وهو قطع اليد. ولكنّ عمر بن الخطّاب في عام المجاعة لم يطبّقه. وفي زمن المؤلّف وبالضّبط في مدينة الإسكندريّة وقع

(24) منشاب ص 9 و.

(25) منشاب ص 18 و.

(26) منشاب ص 73 ظ.

(27) منشاب ورقة 48.

شنق السّارق على بيضة. وهذا تجاوز لحدود الإسلام مع قسوة لا مبرّر لها. لكنّ ابن الصبّاح بعد أن رأى ما يتعرّض له الحجّاج في جبل عرفات ومنى من جرأة اللّصوص وتعنّتهم، حبّذ ما رآه من شدّة في الإسكندريّة حتّى يقع قطع دابر هذه الآفة من بلاد الإسلام[28].

6 ـ **قضيّة صلب المسيح** : موقف الإسلام من صلب المسيح واضح. قال تعالى «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» ويتعرّض ابن الصبّاح لهذه القضيّة عند وصوله إلى الإسكندريّة فقد ذكر أنّ إقليش اليوناني من ولد أرسطاطاليس الحكيم هو الذي بني الإسكندريّة. وكانت مع أمّه الخشبة التي صُلب عليها المسيح عليه السّلام. وذات ليلة رأى إقليش في منامه أنّه وأمّه يعبدان هذا الصّليب. فكان أوّل من عبد الصّليب وتبعه من كُتب عليه الشّقاء والعذاب حسب تعبير صاحب الرّحلة.

ويبدو أنّ هذه الأسطورة أثّرت في ابن الصبّاح فرجع إلى أسفار اليهود وأخبارهم يقرؤها، فدخله الوهم والشكّ في مسألة رفع عيسى عليه السّلام. وزيّن له الشّيطان عكس ما جاء في العقيدة الإسلاميّة، فكاد ينحرف عنها لولا أن هداه اللّه بنور القرآن، فتذكّر ما جاء من آيات سكنت لها نفسُه واطمأنّت. ومع ذلك عاد ليؤكّد أنّ النّصارى مَعْذُورون في ضلالهم لأنّ الحدث وقع ليلا. وأرسل اللّه في تلك اللّيلة الغمام، فاختلط الحابل بالنّابل وتشابهت الوجوه والأصوات، فكان الالتباس: هل رُفع المسيح أو صلب؟ ويتجنّب عبد اللّه بن الصبّاح مزيد الخوض في هذه النّقطة خوفا على العامة من النّاس. ويحمد اللّه على نعمة الهداية بالقرآن الكريم[29].

7 ـ **الحجّ إلى بيت المقدس** : يميل صاحب الرّحلة إلى أنّه يمكن ـ بالنّسبة إلى من لاقدرة لهم على الحجّ بالذّهاب إلى مكّة ـ أن يكتفوا بالحجّ إلى بيت المقدس ويسمّيه حجّ الضّرورة. وهذا ما كان يفعله بعض المسلمين، ولاحظه ابن الصبّاح عندما وصل إلى بيت المقدس ورآه كافيا بالنّسبة إلى ضعاف المسلمين ماديّا وصحيّا[30].

8 ـ **النّصارى في رحلة ابن الصبّاح** : ذكر المؤلّف النّصاري واليهود مرات متعدّدة في سياق حديثه عن ضلالهم، وفي معرض كلامه عن عزّة الإسلام في بيت المقدس وبلاد التّرك، وكيف كان هؤلاء يدفعون الجزية لحكّام المسلمين. كما جاء ذكرهم ـ وخاصّة النّصارى ـ في ثلاث مناسبات لها بعد إنساني:

أ ـ **في بيروت** : دخل ابن الصبّاح في نقاش مع نصراني حول التّجارة في بلاد الإسلام ومقارنتها بالتّجارة في أرض النّصارى. وقد أعجب بوجهة نظر النّصراني في تحليله، كما أعجب بذكائه وفطنته[31].

(28) منشاب ص 84 ظ.

(29) منشاب ص 80 ظ ، ص 81 و.

(30) منشاب ص 217 ظ.

(31) منشاب ص 66 ظ.

ب ـ **في بلاد الشّام** : ربط صاحب الرّحلة علاقات وطيدة مع الرّهبان[32]. وطلبوا منه وصف الكعبة لهم ففعل، وطلبوا منه أن يدعو لهم ـ وهو الحاج صاحب البركة ـ فاحتار في كيفيّة الدّعاء، ولكنّه في نهاية الأمر تفطّن وقال «اللهمّ أمتهم على خير الأديان» فقالوا : آمين[33]. والتقى كذلك بامرأة أعجب بجمالها، فاعترفت له بأنّها نصرانيّة وأطعمته خبزا ولبنا، وطلبت منه أن يدعو لها ولأبنائها، فدعا لها بمثل دعوته للرّهبان[34].

ج ـ **في القسطنطينيّة** : دخلها صاحب الرّحلة وهي مازالت تحت النّفوذ البيزنطي. وكانت له رغبة ملحّة في زيارة كنيسة آيا صوفيا. فلمّا دخلها متنكّرا سأل عن بعض الأشياء المعلّقة في قبّتها، فعرف عن طريق عربيّ نصراني أنها قميص يوسف ورداء مريم وثوب هارون وكانت كلّها بيضاء. أمّا العصا فهي عكّاز عيسى عليه السّلام، وأمّا الآنية من نحاس فهي الوعاء الذي كان يأكل فيه عيسى البسيسة في سياحته وأثناء تجواله. وتفطّن له الرّاهب صاحب الكنيسة وهو يمعن النّظر في تلك الأشياء، فوصفه بأنّه شرّ أي مسلم. فتدخّل بعض الجنويّين وسألوا ابن الصّبّاح عن معتقده بلسان الإفرنج، فأكّد لهم إيمانه بعيسى، وبما أنزله الله عليه من كتاب. فهو روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم العذراء. وترجم الجنويّون للرّاهب كلام ابن الصّبّاح وذكروا له أنّه رجل فاضل (فضلاني). ولكنّ الرّاهب فهم مراوغة ابن الصّبّاح، فلم يقتنع بكلامه، فكثر الجدل بينهم. فتركهم ابن الصّبّاح يتجادلون وانتقل إلى جهة أخرى من الكنيسة لينظر إلى تمثال من نحاس لقسطنطين بن هرقل[35].

9 ـ **موقف صاحب الرّحلة من الأديان الأخرى** : كان ابن الصّبّاح وهو يتجوّل في العالم الإسلامي، وخاصّة في المشرق، يصف الأماكن المقدّسة الإسلاميّة، كما كان يذكر ويصف الأماكن المقدّسة النّصرانيّة واليهوديّة كجبل الطّور الذي نزلت فيه التّوراة على موسى[36]. وكنيسة صهيون التي نزلت فيها المائدة على عيسى[37]، وبيت لحم حيث ولد المسيح الخ... وهذا أمر طبيعي من مسلم. لكنّ الغريب هو أنّ ابن الصّبّاح يحاول أن يفسّر ويبرّر بعض الطّقوس في ديانات أخرى غير سماويّة : فعبّاد النّار ـ في نظره ـ عبدوها محبّة في إبراهيم لأنّها لم تحرقه وعبّاد الشّمس عبدوها لضوئها، وعبّاد الظّلمة عبدوها لأنها حجاب عن الفواحش، وعبّاد النّجوم عبدوها لأنّه يُقْتَدَي بها، وعبّاد السّماء عبدوها لأنّ منها تنزل الأمطار[38].

(32) منشاب ص 205 و ، ظ.

(33) منشاب ص 207 و.

(34) منشاب ص 207 و.

(35) منشاب ص 113 و.

(36) منشاب ص 223 و.

(37) منشاب ص 249 ظ ، ص 250 و.

(38) منشاب ص 249 ظ، 250 و.

الخـــاتمـــة :

وهكذا نري أنّ رحلة ابن الصبّاح لا تخلو من فوائد من النّاحية الدّينيّة، كما أنّها لا تخلو من طرائف ووجهات نظر قد لا نجدها في كتب الفقهاء التّقليديّين. وأفكار صاحب الرّحلة مع بساطتها تمثّل مستوى ثقافيّ معيّن في القرن الذي عاش فيه.

ومن جهة ثانية نلاحظ أنّ رحلة ابن الصبّاح لئن كانت مفيدة من هذا الجانب الدّيني، فإنّها لا تخلو من فوائد أخرى كثيرة تتعلّق بالنّاحية العمرانيّة والاقتصاديّة، وهي شهادة حيّة وناطقة عن الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة في كثير من عواصم العالم الإسلامي في القرن 9 هـ / 15م./.



ظاهرة الانتماء في الأدب الأندلسي
أنموذج فريد
محاولة لاستقراء بعض النصوص التأريخيّة الأدبيّة
(القسم الثاني)*

بقلم الدكتور : عبد الله بن علي بن ثقفان
أستاذ الأدب الأندلسي المساعد
كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية
أبها

الأدب القومي (الانتماء الأندلسي) :

لم يكن الانتماء الأندلسيّ وليد اللّحظة، بل كان موجوداً منذ أن ظهر (الداخل) على مسرح الأحداث وكوّن دولة مستقلّة عن المشرق سياسيّاً، إلاّ أنّ الفكر قد ظلّ متواصلاً مع المشرق مكان الآباء والأجداد، وبمرور السّنين أخذ في النضج، فلمّا استقام عوده فكّر في الانتقال من (أدب المعرفة) إلى أدب الإثارة، وهذا ما دعا إليه مجموعة من مفكريّ الأندلس أمثال (ابن شهيد)(67) «والذي سعى لإيجاد أدب أصيل في بلاده»(68)، ومحاولة منه في إيجاد ذلك، ألّف (التّوابع والزّوابع)(69) ومن خلالها أظهر تفوّقه على مفكّري المشرق وذلك بإيجاده لنوع خاصّ من القصص الخياليّة التي يظهر الكاتب شخصيّته من خلالها، وكان بهذه الطريقة قد تفوّق على المشارقة، وأظهر نوعاً من الأدب الذي يؤثّر في الآخرين(70).

(*) انظر القسم الأوّل في مجلّة : «دراسات أندلسيّة» عدد 11 ص 50.

(67) أحمد بن عبد الملك بن عمر بن محمد بن شهيد الملقب بأبي عامر : انظر ترجمته في (المطمح)، ص166، وفي (الذخيرة ...)، ق1، م1، ص191 وما بعدها، وفي (الحلّة...) ج1، ص237 ـ 238، وانظر : النفح ....، ج1، ص380 ـ 372، والنثر الفني في القرن الرابع الهجري، ج2، ص368 وما بعدها، وانظر : ملامح التّجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري، ص67 وقد أسماه بـ : وأحمد ابن أبي مروان عبد الملك بن مروان بن أحمد بن عبد الملك بن شهيد (382 ـ 426 هـ).

(68) انظر : ملامح التّجديد في النّثر الأندلسي، ص97.

(69) انظر فصول من القصّة في الذّخيرة ....، ق1، م1، ص245 وما بعدها، وانظر تحليل القصّة الّتي أسماها الدكتور(زكي مبارك) بالرّسالة في الجزء الأوّل، ص317 وما بعدها من كتابه «النّثر الفنّي في القرن الرّابع الهجري».

(70) ولذلك نرى أثرها في «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري (363 ـ 449 هـ)، وقد أثبت ذلك معظم الباحثين أمثال (الدكتور زكي مبارك). انظر كتابه السّابق، ص318 ـ 319.

ولم يكن (ابن شهيد) الوحيد الذي سعى لمحاولة إيجاد أدب ذاتي، فهناك (أبو الوليد الحميري)[71]، الذي كتب مقدمة لكتابه «البديع في وصف الربيع»[72] هي في نظر بعض الباحثين «إعلاناً حقيقياً بمولد الأدب القومي»[73]، إذ نجده يقول: «وأمّا أشعار أهل الشرق فقد كثر الوقوف عليها، والنّظر إليها حتّى ما تميل نحوها النّفوس، ولا يروقها منها العلق النّفيس ـ مع أنّي أستغني عنها، ولا أحوج إليها بما أذكره للأندلسيين من النّثر المبتدع، والنّظم المخترع، وأكثر ذلك لأهل عصريّ إذ لم تغب نوادرهم عن ذكري. وأما من بعد عصره وكم فيهم من جليل قدره فقلّما أوردت لهم شيئاً...»[74].

وهناك (ابن بسّام الشنتريني)[75] الذي قال لائماً قومه: «إلاّ أنّ أهل هذا الأفق أبوا إلاّ متابعة أهل الشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشّام والعراق ذباب لجثوا على هذا صنماً وتلوا ذلك كتاباً محكماً...»، ثم قال أيضاً مستغرباً منهم ترك أخبارهم...» وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السّائرة مرمى القضيّة ومناخ الرذيّة، لا يعمّر بها جنان ولا خلد، ولا يصرف فيها لسان ولا يد، فغاظني منهم ذلك، وانفت مما هنالك...[76]» ولهذا الأمر فقد اتجه لتتبع محاسن أهل بلده «غيرة لذلك الأفق الغريب أن تعود بدوره أهلة، وتصبح بحاره ثماداً مضمحلة؛ مع كثرة أدبائه، ووفور علمائه...»[77].

هذا الموقف من (ابن بسام) تجاه أدب بلاده، قد جعله يستغلّ الفرص ليسجّل تفوّق الأندلسيين على المشارقة، فعندما يتحدّث عن الأشخاص تجده يسبغ عليهم صفات تجعلهم في مراتب لا يستطيع أيّ أحد أن يصل إليها، وعند حديثه عن المدن أو الأقاليم فإنّه كثيراً ما

---

(71) هو إسماعيل بن محمد بن عامر بن حبيب. ت سنة 440 هـ. انظر ترجمته في كتابه «البديع في وصف الرّبيع»، ص9 وما بعدها.

(72) كتاب أغلب موضوعاته تصف الرّبيع والحدائق والأزهار، حقّقه الدكتور عبد الله العسيلان، صدر عام 1407 هـ في طبعته الأولى، وطبع بدار المدني للطّباعة، جدّة.

(73) من: الشّعر الأندلسي في عصر الطّوائف، ص56.

(74) من مقدّمة المؤلف لكتابه «البديع في وصف الرّبيع»، ص4.

(75) هو أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني تـ 542 هـ، ولم يترجم له محقق الذّخيرة.

(76) من مقدّمة المؤلف لكتابه: «الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة» ق1، م1 ص12.

(77) من السّابق، نفس الصفحة، سمى الدكتور إحسان عبّاس موقفه هذا بالموقف الدّفاعي. انظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص502

يتناول الحركة الفكريّة فيها ليباهي بها المشارقة، فقد قال ـ مثلا ـ عن إقليم (إشبيليّة) «واجتمع في الجانب الغربي على ضيق أكنافه، وتحيّف العدو قصمه الله لأطرافه، ما باهى الأقاليم العراقية، وأنسى بلغاء الدولة الديليمية، فقلّما رأيت فيه ناثراً غير ماهر، ولا شاعراً غير قاهر، دعوا حرّ الكلام فلبّى، وأرادوه فما تأبّى...»(78).

أقول : إنّ الدّعوة للأدب القوميّ لم تكن وقفًا على ابن شهيد والحميري والشنتريني، بل تعدّت إلى الآخرين الذين اتجهوا للتأليف مثل (ابن خاقان)(79) وقد كان معاصراً (لابن بسام)، فقد ألّف كتابيه «قلائد العقيان» و«مطمح الأنفس»، للتعريف بشعراء الأندلس ولجمع أشعارهم مثل (المعتضد والمعتمد وابن عمّار وابن زيدون وابن خفاجة وابن حمديس....»(80). أو لدرسها كما نجد عند (ابن دحية ت 1235/633) صاحب كتاب المطرب، الّذي قال في إحدى قصائد (الغزل) : «وهذا الشّعر لو روي لعمر بن أبي ربيعة، أو بشّار بن برد أو لعبّاس بن الأحنف، ومن سلك هذا المسلك من الشّعراء المحسنين لاستغرب له، وإنّما أوجب أن يكون ذكره منسيًا أنْ كان أندلسيًا، وإلاّ فما له أخمل، وما حقّ مثله أن يهمل..!!»(81).

وإذا كان الأندلسيّون في غالبيّتهم ينطلقون من منطلق الانتماء العربيّ الاسلاميّ فإنّ هناك من يحاول أن يذكّرهم بذاتيتهم، فإذا كان (ابن شهيد والحميري) وهما من رجال القرن 11/5، وإذا كان (ابن بسّام) وهو من رجال القرن 12/6، إذا كان هؤلاء قد دعوا للذاتية في كتاباتهم أو مؤلّفاتهم، فإنّنا نجد (أحمد بن طلحة(82))، وهو من رجال القرن 13/7 قد قال مخاطبًا جماعة في محفل : «تقيمون القيامة لحبيب والبحتري والمتنبّي، وفي عصركم من يهتدي إلى ما لم يهتدوا إليه ؟...»(83).

---

(78) من : الذّخيرة ....، ق2، م1، ص12، يقصد بالجانب الغربي «مملكة إشبيليّة» وهو مقر آل عباد.

(79) هو الوزير الكاتب أبو نصير الفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان الإشبيلي ت529 هـ تنظر ترجمته في كتابه : «مطمح الأنفس ....» بقلم محققه محمد علي شوابكة ص18 وما بعدها.

(80) انظر : الشّعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص57، وانظر ماكتب عن هؤلاء في الذّخيرة ....، وذلك على التّوالي :(المعتضد ق2، م1، ص23 وما بعدها، والمعتمد ق2، م1، ص41 وما بعدها، وابن عمار ق2، م2، ص368 وما بعدها، وابن زيدون ق1، م1، ص336 وما بعدها، وابن خفاجة ق3، م2، ص541 وما بعدها، وابن حمديس الصقلي ق4، م1، ص320 ومابعدها).

(81) من : الشّعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص57.

(82) هو الكاتب أبو جعفر أحمد بن طلحة ت 632 هـ انظر ما كتب عنه في المغرب....، ج2، ص364 وفي هامش الصفحة أيضًا.

(83) النّص من النفح....، ج2، ص307.

إنّ هؤلاء، وأمثالهم كانوا في دعواتهم قد لفتوا اهتمام الأندلسيّين إلى نقل أدبهم من (أدب معرفيّ) إلى (أدب إثارة) للفت اهتمام الآخرين، بل وجعل من ينتمي إليه يشعر بثقة في فكر بلاده ويعتد به أمام الآخرين وذلك بما حواه من علماء وكتاب ومؤلّفات ومخترعات، وها هو (الشقندي)(84) يقف متباهيًا بما في بلاده أمام من فضّل (بر العدوة) على الأندلس في مجلس صاحب سبتة، إذ قال «الحمد لله الذي جعل لمن يفخر بجزيرة الأندلس أن يتكلّم ملء فيه، ويطنب ما شاء، فلا يجد من يعترض عليه ولا من يثنيه، إذ لا يقال للنّهار : يا مظلم، ولا لوجه الحسن يا قبيح.

وقد وجدت مكان القول ذا سعة | فإن وجدت لسانًا قائلاً فقل »(85).

ولأنّ الأندلس كذلك، فقد عتب بعض كتاب المغرب على أهل الأندلس لعدم اهتمامهم بتدوين فكر بلادهم، مثل الكاتب (أبي علي الحسن بن محمد القيروانيّ)(86) الذي بعث برسالة إلى (أبي المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن حزم)(87)، فيها قوله: «أنّي فكرت في بلادكم إذ كانت قرارة كلّ فضل، ومنهل كلّ خير، ومقصد كل طرفة، ومورد كلّ تحفة، وغاية آمال الراغبين، ونهاية أماني الطالبين، إن بارت تجارة فإليها تجلب، وإن كسدت بضاعة ففيها تنفق، مع كثرة علمائها، ووفور أدبائها، وجلالة ملوكها، ومحبّتهم في العلم وأهله، يعظّمون من عظّمه علمه، ويرفعون من رفعه أدبه... » ثمّ قال : «فتنافس النّاس في العلوم وكثر الحذاق في جميع الفنون، ثمّ هم مع ذلك على غاية التّقصير ونهاية التفريط، من أجل أنّ علماء الأمصار دوّنوا فضائل أمصارهم، وخلّدوا في الكتب مآثر بلدانهم وأخبار الملوك والأمراء، والكتّاب والوزراء، والقضاة والعلماء، فأبقوا لهم ذكرًا في الغابرين يتجدّد على مرّ الليالي والأيّام ولسان صدق في الآخرين يتأكّد مع تصرم الأعوام، وعلماؤكم مع استظهارهم على العلوم كلّ امرىء منهم قائم في ظلّه لا يبرح، وراتب على كعبه لا يتزحزح، يخاف إن صنّف أن يعنّف، وإن ألف أن يخالف....»، ثمّ قال: «لم يتعب أحد منهم نفسًا في جمع فضائل أهل بلده ولم يستعمل خاطره في مفاخر ملوكه،

---

(84) الشقندي : هو أبو الوليد إسماعيل بن محمد ت 629 هـ. انظر ما كتب عنه في السّابق، ص222 وما بعدها.

(85) من رسالة الشقندي في السّابق، ص186 وما بعدها.

(86) انظر ما كتب عنه في هامش ص156 من السّابق.

(87) هو أبو المغيرة عبد الوهّاب بن أحمد بن عبد الرّحمان بن سعيد بن حزم ت 438هـ. انظر ما كتب عنه في : الذّخيرة ....، ق1، م1، ص123 ـ 133، وانظر هامش ص132.

ولا بلّ قلمًا بمناقب كتّابه ووزرائه، ولا سوّد قرطاسًا بمحاسن قضاته وعلمائه، على أنّه لو أطلق ما عقل الإغفال من لسانه، وبسط ما قبض الإهمال من بيانه لوجد للقول مساغًا، ولم تضق عليه المسالك، ولم تخرج به المذاهب، ولا اشتبهت عليه المصادر والموارد...»(88).

وكان (أبو المغيرة) قد ردّ عليه برسالة، منها قوله: «وعلى كلّ حال فقد نادينا لو أسمعنا، وطرنا لو وقعنا؛ وما أشبهنا بالغريبة الّتي خيرها يدفن، وشرّها يعلن، يتعب أحدنا نفسه، ويرهف حسّه، ويعارض السّيف بفهمه، والبحر بعلمه، والنّار بذكائه، والزّمان بمضائه، ونتائج فكره محجوبة، وبنات صدره غير مخطوبة :

إن يسمعوا ريبة طاروا لها فرحًا عنه وما سمعوا من صالح دفنوا »(89).

وكان (ابن بسّام) قد ذكر أنّه : «ختمها - أي الذّخيرة - بذكر جملة من تواليف أهل الأندلس... »(90)، كما أورد صاحب (النفح) رسالة للكاتب (أبي محمّد علي بن حزم) ردّ فيها على الكاتب المذكور وضمنها ذكر بعض المؤلفات الأندلسيّة، وأشهر العلماء بها(91).

أقول : إنّ تلك الدّعوات قد أثّرت في أهل الأندلس ممّا جعلهم يركزون على الذّات، تلك التي تمثّلت في :

* ظهور العديد من المؤلفات المتميّزة مثل (المقتبس، والذّخيرة ومطمح الأنفس وقلائد العقيان والبديع في وصف الربيع والحلّة السيراء، والمعجب في تلخيص أخبار المغرب، وصلة الصلة، وبغية الملتمس، والمغرب في حلى المغرب، والبيان المغرب، والنفح، والإحاطة في أخبار غرناطة...

* ظهور العديد من الرّسائل الّتي حاول مؤلّفوها أو كتّابها إظهار تفوّق أهل الأندلس في فكرهم على الآخرين مثل (رسالة الشقندي ورسالة ابن حزم).

---

(88) من النفح.... ج3، ص156 - 157، وانظرها أيضا في الذّخيرة .... ق1، م1، ص133 - 132 مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(89) من الذّخيرة .... ق1، م1، ص138، والبيت للشاعر (تعنب)، وقد كان موجودًا أيّام الوليد بن عبد الملك. انظر هامش الصّفحة السّابقة.

(90) انظر : السابق، ص 139.

(91) انظر : النفح .... ج 3، ص158 وما بعدها.

* ظهور العديد من المفكّرين في الأندلس الّذين فاقوا المشارقة في ميادين عدّة مثل البديهة في الشعر كما هو الحال عند الكاتب (أبي مروان الجزيري)[92] الّذي قال عنه (المنصور بن أبي عامر)[93] : «لله درك يا أبا مروان، قسناك بأهل العراق ففضلتهم، فيمن تقاس بعد؟!...»[94]، وعند (ابن شهيد)[95] الّذي طلب منه أصحابه وصف مجلس كانوا فيه، فقال على البديهة[96]:

وفتية كالنجوم حسنًا ... كلّهم شاعر نبيل

ومثل سعة الأفق، كما هو الحال لدى (ابن زيدون) الّذي فاق (واصل بن عطاء)[97] ذلك المشرقيّ الّذي كان يتجنّب الكلمات الّتي فيها (راء) «لأنه كان يلثغ به لثغة قبيحة...»[98].

فقد قيل : إنّ ابنة لابن زيدون قد توفيت، «وبعد الفراغ من دفنها وقف للنّاس عند منصرفهم من الجنازة ليتشكّر لهم، فقيل إنّه ما أعاد في ذلك الوقت عبارة قالها لأحد، قال الصّفدي : هذا من التوسّع في العبارة، والقدرة على التفنّن في أساليب الكلام، وهو أمر صعب إلى الغاية وأرى أنّه أشقّ ممّا يحكى عن واصل بن عطاء...»[99].

---

(92) أبو مروان عبد الملك بن إدريس الجزيري. انظر ما كتب عنه في الذّخيرة ....، ق4، م1، ص46.

(93) الحاجب المنصور بن أبي عامر. انظر ما كتب عنه في الحلة ....، ج1، ص268 وما بعدها، وانظر : المغرب ....، ج1، ص199 وما بعدها.

(94) من الذّخيرة ....، ق4، م1، ص36. ولهذا القول حكاية، إذ أظهرت هذه البديهة تفوقه على «صاعد البغدادي» انظر : السّابق ص35 ـ 36.

(95) أبو عامر بن شهيد. انظر السّابق، ص40.

(96) انظر : السّابق، نفس الصّفحة، وكان (ابن بسام) قد ذكر هذا تحت (بديهة أهل الأندلس)، وقد ذكر من أصحاب الديهة غير (ابن شهيد) ابن عمّار، وابن عبدون. انظر السّابق، ص40 ـ 45. وانظر أصحاب البديهة في النفح ....، ج3، ص262 ـ 268.

(97) هو واصل بن عطاء الغزال، يلقّب بأبي حذيفة، من أئمة البلغاء والمتكلمين (80 ـ 131 هـ). انظر الأعلام، ج8، ص108 ـ 109.

(98) من النفح، ج3، ص565.

(99) من السّابق، نفس الصفحة، وقد أشار لهذه الحكاية (ابن بسّام) في ذخيرته ....، ق1، م1، ص339. وانظر ما قيل عن (حائط الأندلس) ـ ابن سيده ـ في النفح ....، ج3، ص380.

ولدى (أبي محمد البطليوسي)(100)، الذي قال عنه (ابن بسّام). إنّه «إمام الأوان، وحامل لواء الإحسان، وهو بالأندلس (كالجاحظ)(101) بل أرفع درجة منه»(102) . وقال عنه صاحب القلائد «وإنّه شيخ المعارف وإمامها، ومن في يديه زمامها، لديه تنشد ضوالّ الإعراب...»(103).

* كثرة المتفنّنين في النّظم والنّثر في بلاد الأندلس، ويكفينا دلاله على ذلك ما قاله القزويني عن (شلب) : «إنّ من عجائبها خلق لا يحصى عددهم، وأنّه قلّ أن يرى من أهل شلب من لا يقول شعراً ولا يتعانى الأدب، ولو مررت بالحرّاث خلف فدّانه وسألته الشّعر لقرض في ساعته أي معنى اقترحت عليه، وأيّ معنى طلبت منه صحيحًا »...(104). فإذا كانت هذه هي حال أهل (شلب) فإنّ أمراء الأقاليم الأخرى لم ينسوا تشجيع أصحاب الفكر، إذ نجدهم قد «تباروا في المثوبة على المنثور والمنظوم، فما كان أعظم مباهاتهم إلاّ قول : العالم الفلاني عند الملك الفلاني والشّاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني، وليس منهم إلاّ من بذل وسعه في المكارم...»(105)، وإذا كانوا قد تباروا على ذلك فإنّه ينبغي أن نعرف أن لكلّ أمير من هؤلاء الأمراء ميزة اختصّ بها، فقد امتاز صاحب (بطليوس) بالعلم الغزير، وصاحب (طليطلة) بالبذخ البالغ والأعطيّات لكل من يرتاد مجالسه، وفاق صاحب (السهلة) أقرانه من الأمراء بالاهتمام بالموسيقى والفنّ، وامتاز صاحب (سرقسطة) بالعلوم، وصاحب (مرسية) بالنّثر الجميل المسجوع، أمّا (الشعر) فكان أمراً مشتركًا بينهم جميعًا، إذ لقي عناية فائقة وبخاصة من(آل عباد) أصحاب إشبيليّة (106).

---

(100) هو أبو محمد بن السيّد البطليوسي. انظر ما كتب عنه في الذّخيرة ....، ق3، م2، ص890 وما بعدها. وانظر : قلائد العقيان، ص661 وما بعدها.

(101) الجاحظ، هوأبو عثمان عمر بن بحر بن محبوب الكناني. لقب(بالجاحظ) وبه اشتهر (160 ـ 250 هـ وقيل 255 هـ). انظر ما كتب عنه في كتيب : «الجاحظ بين مؤلفاته»، ص10 ـ 12.

(102) من الذّخيرة ....، ق3، م2، ص890 ـ 891.

(103) من القلائد ....، ص221.

(104) من آثار البلاد وأخبار العباد، ص541.

(105) من النفح، ج3، ص190.

(106) انظر : تاريخ الفكر الأندلسي، ص87.

تلك أمور زرعت الثّقة في نفوس أهل الأندلس، فاعتدّوا بذاتيّهم وفخروا بما حوته بلادهم من فكر وعلماء وأدباء، فيقال إن (المنصور بن أبي عامر) قد مرّ أيّام إمرته (بأونبة) التي قبر فيها (أبو محمد بن حزم) فقال: كل العلماء عيال على (ابن حزم)، ثم رفع رأسه وقال: كما إن الشّعراء عيال عليك يا أبا بكر، يخاطب (ابن مجبر)(107).

وإذا كان أهل الأندلس قد قالوا ذلك عن علمائهم، فإن أهل المشرق أيضًا قد تحدّثوا عن أهل الأندلس، فقد حكي «أن أبا الطيب (المتنبي)(108) على قلّة رضاه عن شعر أحد، فإنّه على ما ذكر عنه أنشد لجملة من شعراء الأندلس حتّى أنشد قول (ابن هذيل)(109):

إذا حبست على قلبي يدي بيدي ... وصحت في الليلة الظّلماء واكبدي
ضجّت كواكب ليلي في مطالعها ... وذابت الصّخرة الصمّاء من كبد

فقال (أبو الطيّب): «وهذا أشعر أهل المغرب...»(110).

وكان أهل الأندلس قد قالوا إنّه: «عالم أدباء الأندلس»(111)، فقد كان متميّزا وصاحب موهبة، كما كان في حياته يحضر المجالس الأدبيّة عند الملوك والأمراء، فيقال: إنّه أنشد بحضرة أحد ملوك الأندلس قطعة شعريّة لأحد المشارقة، منها قوله:

وماذا عليهم لو أجابوا فسلّموا ... وقد علموا أنّي المشوق المتيّم
سروا ونجوم الليل زهر طوالع ... على أنّهم بالليل للناس أنجم
وأخفوا على تلك المطايا مسيرهم ... فنمّ عليها في الظّلام التّبسّم

فأفرط بعض الحاضرين في استحسانها، وقال: هذا ما لا يقدر عليه أندلسي وكان بالحضرة أبو بكر يحيى بن هذيل، فقال بديهًا:

---

(107) من النفح ....، ج3، ص238. و(ابن مجبر) هو أبو بكر يحيى بن عبد الجليل بن عبد الرّحمان بن مجبر الفهري، كان في وقته شاعر المغرب، ت سنة588 هـ. انظر: ما كتب عنه في السّابق، ص237 ـ 238، وهامش ص206.

(108) الشّاعر أحمد بن الحسين الجعفي الكندي (303 ـ 350 هـ). انظر ديوانه، وانظر: اليتيمة، ج1، ص110 وما بعدها.

(109) هو أبو بكر يحيى بن هذيل التّميمي، شاعر كفيف، وهو أستاذ (للرمادي) ـ يوسف بن هارون ـ (305 ـ 389 هـ). انظر: ما كتب عنه في الذّخيرة ....، ق3، م1، هامش ص346، والنفح ....، ج3، هامش ص73، والنفح ....، ج4، ص36. وانظر أيضًا: وفيات الأعيان ....، ج7، هامش ص229.

(110) من الذّخيرة ....، ق3، م1، ص347.

(111) من النفح، ص36.

عرفت بعرف الريح أين تيمّموا | وأين استقلّ الظاعنون وخيّموا
خليليّ ردائي إلى جانب الحمى | فلست إلى غير الحمى أتيمّم(112)

ومن الشّعراء الأندلسيّين الّذين أعجبوا (المتنبّي) غير (ابن هذيل) الشّاعر (ابن عبد ربّه)(113). فعندما سمع قوله :

يا لؤلؤاً يسبي العقول أنيقاً | ورشاً بتقطيع القلوب رفيقاً
ما إن رأيت ولاسمعت بمثله | ورداً يعود من الحياء عقيقاً
وإذا نظرت إلى محاسن وجهه | أبصرت وجهك في سناه غريقاً
يا من تقطّع خصره من ردفه | ما بال قلبك لا يكون رقيقاً

قال : يا ابن عبد ربّه، لقد تأتيك العراق حبواً .... »(114)وقال (الثّعالبي)(115) عن شاعر الأندلس (ابن درّاج)(116) : كان بصقع الأندلس كالمتنبي بصقع الشّام، وهو أحد الفحول، وكان يجيد ما ينظم ويقول... »(117).

أقول : إن في ذلك دلالة على أن الأدب الأندلسي قد انتقل من أدب المعرفة أو التّعلم إلى أدب القوّة والإثارة.

فالأيام والسنون قد جعلت من الأندلسيّين أشخاصا مؤثرين في الغير لا متأثرين مع أنّه لا انقطاع في الفكر، بل تواصل وعطاء. إن الفكر الأندلسي قد أثّر في أهل المشرق، كما أثّر في الآداب الأوروبيّة.

ففي علم القراءات، أصبحت الأندلس مركزاً أساسًا في دراسة ذلك العلم، ذلك لأنّه نشأ من أبنائها من سبق إلى التّأليف فيه عن دراية وإحكام (118). إذ نجد (الشّاطبي)(119) قد ألّف

---

(112) انظر ما سبق في النفح ...، ج3، ص153 ـ 154.
(113) ابن عبد ربّه، أبو عمر شهاب الدّين أحمد بن محمد بن عبد ربّه بن حبيب بن حدير ابن سالم القرطبي الأندلسي (246 ـ 328 هـ). انظر ترجمته في (العقد الفريد) ج1، ص،ن، وس بقلم المحقّق. وانظر أيضًا : معجم الأدباء، ج4، ص211 وما بعدها.
(114) من : المطمح، ص273، وانظر : معجم الأدباء ....، ج4، ص222 ـ 223.
(115) أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثّعالبي (350 ـ 429 هـ). انظر ما كتب عنه في : الذّخيرة ....، ق4، م2، ص560 وما بعدها. وانظر : وفيات الأعيان،...، ج3، ص178 وما بعدها.
(116) هو أبو عمر بن درّاج القسطلي، انظر ما كتب عنه في الذّخيرة ....، ق1، م1، ص59 وما بعدها.
(117) من اليتيمة ....،ج2، ص103.
(118) انظر : الأدب الأندلسي بين التأثر والتّأثير، ص193.
(119) هو : أبو محمد القاسم بن فيرة بن أبي القاسم، الرّعيني، الشّاطبي، انظر ما كتب عنه في معجم الأدباء، ج16، ص293.

(الشّاطبيّة)، تلك الّتي تناقلها النّاس في المشرق والمغرب، وهو ذلك الرّجل الّذي نزح إلي مصر، ولعلمه الغزير،فقد «كان النّاس يزدحمون في حلقته ازدحاما يصل إلى التّشابك والتّناحر حرصًا على الدّنو من مكانه... »[120].

وهناك غير (منظومة الشاطبي) الّتي تمثّل الأساس في ذلك العلم ألفيّة (ابن مالك الأندلسي)[121] المسمّاة بالخلاصة، وهي في النّحو، مازالت تتمتّع إلى اليوم بمنزلة رفيعة بين طلبة العلم[122]. وهناك (تفسير القرطبي)[123]، ذلك الّذي «يفصل آيات الأحكام تفصيلاً شافيًا ويوضحها بمسائل تسفر عن معناها وترشد الطّالب إلى مقتضاها في أسلوب سلس... »[124].

وإذا كان الأندلسيون قد تفوقوا في علم القراءات وفي تسهيل علم النّحو والتّفسير، فإنّهم أيضًا قد تفوقوا في طرق بعض الفنون مثل :

* الفن القصصي،فقد أثّرت (التّوابع والزوابع) في (رسالة الغفران)[125]، كما أثّرت قصّة (حي بن يقظان) في رواية(روبنسون كروزو)[126].

* فن الموشّحات، تلك الّتي استحسنها أهل المشرق، وصاروا ينزعون منزعها[127].



(120) من : الأدب الأندلسي بين التّأثير، ص193.

(121) هو محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الأندلسي (600 ـ 672 هـ). انظر ما كتب عنه في معجم المؤلفين، ج10، ص234.

(122) انظر : الأدب الأندلسي بين التّأثير، ص194.

(123) القرطبي هو : تقيّ بن مخلد بن يزيد الأندلسي، القرطبي(201 ـ276 هـ)، وقيل (272). عالم، محدث، حافظ، مفسّر، فقيه، انظر ما كتب عنه في معجم المؤلفين، ج3، ص53 ـ 54، وانظر تاريخ الفكرالأندلسي، ص407 ـ 409، وقد ذكر معه مجموعة من التّابعين في علم التّفسير.

(124) من : الأدب الأندلسي بين التّأثر والتّأثير، ص196.

(125) انظر ذلك في كتاب :النّثر الفني في القرن الرّابع الهجري، ج1، ص317 وما بعدها.

(126) حي بن يقظان : عنوان قصّة فلسفيّة كتبها أبو بكر محمد بن طفيل القيسي (494 ـ 581 هـ). انظر ما كتب عنه وعن قصّته وتحليلها كتاب (حي بن يقظان وروبنسون كروزو ـ دراسة مقارنة، ص17 ـ 81، وانظر أيضًا ما كتب عن القصّة في كتاب : ملامح التّجديد في النّثر الأندلسي، ص99 وما بعدها.
أمّا رواية (روبنسون كروزو)، فهي للكاتب الإنجليزي (دانيال ديفو) ـ 1660 ـ 1730م. انظر ما كتب عنه في (حي بن يقظان وروبنسون كروزو)، الصّفحات من 85 ـ 111، وعن روايته كتحليل الصّفحات من 112 ـ 159. وعن أثر قصّة (ابن طفيل) في هذه الرّواية، الباب الثّالث من الكتاب نفسه.

(127) انظر : النفح ....، ج3، ص151 ـ 152.

* رثاء المدن والممالك، وفي ذلك دلالة واضحة على تعلّق الإنسان بوطنه دون النّظر في الأمور السّياسيّة وضعفها أوقوّتها كما كان في المشرق[128].

إن أهل المشرق لم يؤثروا في الفرس كما أثّر أهل الأندلس في الغرب، وبهذا، فقد تفوّق الفكر الأندلسي على الفكر المشرقي، إذ تعدّى الحدود[129]، وجعل العرب أصحاب فضل في نهضة أوروبا ممّا جعل أحدهم يقول : «ولو لم يظهر العرب على مسرح التّاريخ لتأخّرت نهضة أوروبا في الآداب عدّة قرون....»[130].

خـاتـمـة

إذا كنا قد تطرقنا فيما سبق إلى وجود انتمائيّن في الفكر الأندلسي :

ـ انتماء مشرقي

ـ انتماء أندلسي

فإن ذلك لا يعني الانشطار أو الانقسام في المفكر الأندلسي، كما لا يعني وجود فواصل أو حدود بين الانتمائين فالانتماء المشرقي جاء عن حب وعن انتماء لمكان بزغت منه الحضارة، والانتماء الأندلسي جاء عن حب لمكان عاش فيه المفكر، والعلاقة بين الانتمائين في الفكر الأندلسي لم تنفصل، فإذا كان الأندلسي يفخر ببلاده، فهو يفخر بعروبته وبإسلامه، كما هو يعتقد أن الفكر الأندلسي هو جزء من الفكر العربي، بل هو في آخر أيام الدّولة الأندلسيّة الفكر العربي المؤثّر في الآخرين.

فإذا كان الفكر الأندلسي قد أثّر في الفكر الأوروبي، فإنّ ذلك يعني جزئيّة من أجزاء الفكر العربي بشكل عام.

لذلك أقول : إنّ الفكر الأندلسي هو فكر متميّز انطلق من مجموعة علائق تتمثّل في الدّين والدّم والتّاريخ، وإذا كان فيه انتماء خاص، فإنّه لا يعني عدم التّأثر بالآخرين.

---

(128) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة، ص304، وقد أوضح المؤلف السّبب الّذي من أجله فاق أهل الأندلس في هذا اللّون المشارقة.

(129) انظر : أثر الشّعر العربي بالأندلس في الآداب الغربيّة (مقال) في مجلّة (المناهل)، عدد20، الصّفحات من 140 ـ 150. وانظرأيضًا كتاب : شعراء التروبادور، وانظر أيضًا : شاعر أندلسي وجائزة عالميّة، ص198 ـ 100. وانظر أيضًا : دراسات أندلسيّة في الأدب والتّاريخ والفلسفة، فقد حوى مقالاً بعنوان (الشّعر الأندلسي وتأثيره في الشّعر الأوروبي، ص172 ـ 200.

(130) من : شعراء التروبادور، ص12.

إن الأندلس، وهي شبه جزيرة محدّدة بحدود مكانيّة ضيقة قد تقمّصت شخصيّة الشرق بما تعني هذه الكلمة، قال أبو عبيد البكري : «الأندلس شاميّة في طيبها وهوائها، يمانية في اعتدالها واستوائها، هنديّة في عطرها وذكائها، أهوازية في عظم جبايتها، صينيّة في جواهر معادنها، عدنيّة في منافع سواحلها...»[131]، فإذا كانت كذلك فإنّها تشبه المشرق، ولهذا فلا نستغرب ما فعله (أبو الخطار حسام بن ضرار) حينما قسّم أهل الشّام على أرض الأندلس وسماها بأسماء مشرقيّة، كما لا نستغرب تلك الأسماء المشرقيّة الّتي يطلقونها على أسماء مفكريهم، بل وأحيانًا على أسماء كتبهم، وتأثرها بالمشرقيّة إنّما هو من قبيل الانتماء الصّادق.

ولأن «بحر الأندلس طويل مديد، وربّما كررنا الكلام لارتباط بعضه ببعض...»[132]، فإنّني أتوقف عند هذا الحد، ويكفيني أن أقول :

إن الانتماء في الأدب الأندلسي أنموذج فريد ينبغي أن يحتذى، فلو احتذاه المشارقة في أدبهم لما وجدنا الإقليميّة الفكريّة الّتي نعاني منها في الدّرس والتّعليم، والله المستعان، ومنه العون والسّداد وصلى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين (انتهى).



(131) انظر : نفح الطيب ....ج1، ص126.
(132) من السابق، ص228.

من نوادر المخطوطات :
« منتقيات ونصوص أدبيّة أندلسيّة »

بقلم : عبد الصّمد عشّاب
مدير مكتبة عبد الله كنون
طانـجة

كنت قد نشرت في مجلّتنا الغراء - دراسات أندلسيّة - في العدد الثّامن صفحة 69 وما بعدها تعريفا بالمخطوطات الأندلسيّة التي تتوفّر عليها مكتبة المرحوم عبد الله كنون بطنجة. وأشرنا في ذلك التّعريف إلى مجموع مصوّر عن الأسكوريال، خطّه مغربيّ عاديّ ودقيق، قياس 11.5×15، عدد صفحاته 176. يضمّ هذا المجموع عددا من الرّسائل السّلطانيّة والمقامات الأدبيّة والمراسلات الإخوانيّة والردود الانتقاديّة. كتبها بعض المشهورين المبرّزين من علماء الأندلس وأدبائها.

هي نصوص غير مجهولة، ولكنّها توجد متفرّقة في عدد من المظان والمراجع المهتمّة بالموضوع. ولذلك كانت لهذا المجموع ميزة ضمّها في كتاب منفرد. على وجه الصفحة الأولى منه نجد : الحمد لله. مجموع فيه مبايعة علي بن أبي طالب أبا بكر الصدّيق وتفسير ألفاظها، ومكاتبات الأمير علي بن يوسف بن تاشفين، ومخاطبة الرّاهب الفرنسيّ وجوابه، للإمام أبي الوليد الباجي، ومكاتبات أهل سبتة لأهل الجزيرة الخضراء، ومضحكات وغرائب». وبآخر الصفحة : «وبالله يتّقي، وعليه يتوكّل ويعتمد، مالكه محمّد بن يوسف بن محمّد». ولم يذكر إسم النّاسخ ولا تاريخ النّسخ.

أما مواد الكتاب فزادت عمّا ذكر بوجه الصّفحة الأولى. وخلت من المضحكات والغرائب كما ذكر. ولعلّ النّسخة التي بين أيدينا، نظير ثان منقّح لنسخة أولى وردت فيها تلك المضحكات والغرائب. وممّا يرجّح هذا الافتراض أنّ النصّ التّاسع في هذا المجموع اشتمل على مقامة للوزير أبي جعفر يردّ بها على مقامة سابقة. فيعلّق ناسخ المجموع بأنّه (لم يثبتها هنا لفحش فيها). وإذن فالمجموع غير أصلي، وفيه زيادة لنصوص لم تذكر في صفحته الأولى، وفيه نقص لأخرى وقعت الإشارة إلى أنّ المجموع يتضمّنها. وعلى كلّ حال لا الزيادة ولا النقص

تؤثر في الحكم بأنّه سفر هامّ اشتمل عل منتقيات أدبيّة لبعض فحول الكتاب في الفردوس المأسوف عليه.

مواد المجموع :

اشتمل هذا المجموع على أكثر من عشرين مادة، ما بين رسالة ومقامة، هي كالآتي :

1) رسالة أبي بكر الصّديق في شأن المبايعة، وجواب عليّ بن أبي طالب عنها، وتدخل عمر بن الخطّاب في الموضوع. (قال ابن حيّان علي بن محمّد التّوحيدي البغدادي : سمرنا ليلة عند القاضي أبي حامة أحمد بن بشر المروروذي[1] العامري ببغداد في دار ابن حيشان فتصرّف به الحديث كلّ تصرّف... فقال : هل فيكم من يحفظ رسالة لأبي بكر الصدّيق إليّ عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنهما، وجواب عليّ له ومبايعته إيّاه عقب تلك المناظرة. فقالت الجماعة التي بين يديه : لا واللّه. قال هي من بيّنات الحقائق ومخبّآت الخزائن في الصّناديق، ومنذ حفظتها ما رويتها إلاّ للمهلّبي في وزارته، فكتبها عنيّ...).

أما الرّسالة وجوابها فقيمتهما الأدبيّة أهمّ من قيمتهما التّاريخيّة، لما اشتملا عليه من بديع المعاني وغريب اللّغة وفنون البلاغة. وقد ذيّلا بشرح غريب اللّغة، فجاءتا في تسع عشرة صفحة من هذا المجموع.

2) رسالة من إنشاء أبي عبد اللّه بن أبي الخصال[2] على لسان أمير المسلمين تاشفين ابن علي بن يوسف بن تاشفين، موجّهة إلي أبي زكرياء يحيى بن علي[3]، والفقيه القاضي أبي محمّد بن جحاف، وسائر الفقهاء والوزراء والأخيار والصلحاء والكافّة ببلنسيّة. فيها تذكير بواجب النّصيحة والجهاد، وحفظ أوقات الصلاة، وترك المحرّمات، وإقامة العدل بين النّاس، والتزام مذهب مالك بن أنس. وفي الرّسالة أمر بإحراق كتب البدع وخاصّة كتب الإمام الغزالي قائلا «يُبحث عليها وتغلظ الأيان على من يُتّهم بكتمانها».

---

(1) في نسخة مخطوطات القروين تحت رقم 647: أحمد بن بشر الزوروذي بدل المروروذي وتغييرات أخرى في العبارة.

(2) ابن أبي الخصال الشقوري الغافقي : كاتب علي بن يوسف بن تاشفين ترجمته معروفة.

(3) في مجموع رسائل موحدية الذي نشره بروفنصال رسالة من الخليفة عبد المؤمن إلى الشيخ أبي زكرياء أنشأها كاتبه أبو جعفر بن عطية. وكان أبو زكرياء واليا على إشبيلية وصرف عنها سنة 1117/511 في عهد علي بن يوسف المرابطي وولّى عليها أخاه أبا حفص.

3) رسالة ثانية من إنشاء ابن أبي الخصال كذلك، على لسان نفس الأمير المرابطي السابق. فيها تهديد ووعيد لجند المرابطين الذين تقاعسوا عن القتال وولّوا الأدبار قال: «أما بعد يا فرقة خبثت سرائرها وانتكثت مرائرها، وطائفة انتفخ سحرها وغاض على حين حدّه بحرها.... فلولا من لدينا من ذويكم وضراعتهم إلينا فيكم لألحقناكم عجلا بصحرائكم، وطهّرنا الجزيرة من رحاضكم بعد أن نوسعكم عقابا... فاختاروا لأنفسكم وأعقابكم وانضوا ثوب الخزي عن رقابكم».

4) رسالة ثالثة من إنشائه كذلك، كتب بها عند جوازه البحر من سبتة للجزيرة الخضراء. مقسّمة حسب أغراضها إلى ستّ فقرات.

- في وصف فراق الصّديق الوفيّ ومغادرة سبتة.
- في وصف المركب، وصف قائد المركب، وصف العمّال والمساعدين، وصف هيجان البحر ورؤية الموت رأي العين، عودة الصفو إليه والوصول إلى الجزيرة الخضراء. وممّا قاله: «ولعلّ من لا يدري قدر ما أصف ينتقد بظنّة ولا ينصف، فيحتسب ذلك قصورا في باعي وخورا في طباعي، فأقول: إنّ الله جعل البحر من إحدى الكبر، والعظمى من العبر».

5) (وصف قطّ) لأبي عبد الله ابن صاحب الصّلاة[4]: كتب ابن صاحب الصّلاة من قرطبة لصديق له كان استودع عنده كتبه يذكّره بلطف وحذق كيف أنّ الكتب تحتاج إلى رعاية وحراسة من الفئران. وقد انطلق به خياله يصف وراء الفئران قطّا: «ينتمي من القطط إلى أشرف قبيل، له رأس كجمع الكفّ وأذنان قامتا على صف، ذواتا سباطة ورقة، وليانة ودقّة، يقيمهما عند التشوّف ويضجعهما عند التّخوّف... إلخ».

6) رسالة[5] كتب بها الشّيخ الزّاهد ابن الفرا[6] جوابا لأمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين حين أمر أهل الأندلس باقتضاء المعونة. والرّسالة قصيرة وعنيفة العبارات يشكّك فيها ابن الفرا أن يكون الأمير محتاجا لمال المعونة لينفقه في أمر الدّولة. ولذلك فهو يطلب منه أن يفعل كما فعل عمر بن الخطّاب حينما طلبها في عهده. قائلا: «فلتدخل المسجد الجامع بمحضر من أهل العلم، وتحلف كما حلف عمر، وحينئذ تستوجب ذلك. والسلام».

---

(4) ابن صاحب الصلاة أبو عبد الله محمّد لم أهتد إلى ترجمته فيما بين من كُنّي بابن صاحب الصلاة وهم سبعة على المشهور.

(5) يوجد نصّها في البيان المغرب وتختلف عنها نسخة المجموع ببعض الزيادات.

(6) أبو عبد الله بن الفرا قاضي المريّة. وكان من الدين والورع على ما ينبغي.

7) مقامة أدبيّة كتب بها محارب بن محمّد الواد آشي للقائد أبي عبد الله بن ميمون[7].

8) مقامة أدبيّة صنعها الفتح بن خاقان على الأستاذ أبي محمّد البطليوسي[8].

9) مقامة إنشاء الوزير أبي جعفر أحمد بن محمد[9]، سمّاها رسالة الانتصار. يردّ فيها على مقامة سابقة قال عنها ناسخ هذا المجموع: إنه لم يثبتها هنا لفحش فيها. ويظهر من الجواب الّذي كتبه أبو جعفر أنّ صاحب المقامة المعدول عنها قد أطلق لسانه بالعيب في العلماء والحكّام وكلّ ذي رتبة. فهو يقول في الردّ: «إنْ ذكَر العلماء أفحش، أو وصف الفقهاء أوحش... وما كان أولاه أن يتأمّل خلل نفسه قبل تأمّل سواه...».

10) مقامة للكاتب الوزير أبي الله بن أبي الخصال كتب بها إلى أبي الحسن بن سراج ناقيا للمقامة المشار إليها (المحذوفة في المجموع)، إذ نُسبت إليه قائلا في مستهلّها «ما كنت أشتم قوما بعد مدحهم ولا أكدّر نعمى بعدما تجب».

11) رسالة خاطب بها أبو عامر بن غرسية أبا عبد الله بن الحدّاد[10] يعاتبه، ويفضّل العجم على العرب. وقد أثارت تلك الرّسالة ردود فعل جلبت على صاحبها المهانة والعار.

12) الردّ على ابن غرسية منشئ الرسالة المتقدمة، من إنشاء الشّيخ المبارك الأفضل أبي يحيى بن مسعدة[11]. استهلّها بقوله [الطويل]:

ومن يَعْضِ أطرافَ الزّجاج فإنّه   يُطيع العوالي رُكّبت كُلَّ لهذم

إيّاك أعني أبا عامر. ولا أقول: خامري أم عامر، ... وبعد قرع صفاك، وصفع قفاك تنتقل إلى نقلة أديانكم وجهلة أحباركم ورهبانكم...). وهي طويلة تقع في نحو 24 صفحة من هذا المجموع.

---

(7) من قواد علي بن يوسف بن تاشفين وكان أميرا على الأسطول البحري.

(8) أبو محمد عبد الله بن محمد ابن السّيد البطليوسي، إمام عصره في النّحو وعلوم اللّغة مع براعة في قول الشّعر توفّي سنة 1127/521.

(9) أبو جعفر بن عطيّة القضاعي كاتب الدّولتين المرابطيّة والموحّديّة.

(10) شاعر أديب مذكور في الإحاطة والنّفح وغيرهما.

(11) محمّد بن علي بن محمّد بن علي بن سعيد بن مسعدة العامري، أبو يحيى من غرناطة. أديب بارع حسن النّظم والنّثر. (الذيل والتكملة).

13) رسالة ثانية في الردّ على ابن غرسية لم يذكر صاحبها بدايتها : [السّريع]

أيّة نارٍ قدحَ القادحُ   وايُّ سهمٍ فوقَ الكاشحُ

... إحدى لياليك، فهيسي هيسي، لشدّ ما استهواك أيها الشعوبي شيطانك، وألتفت على نزعك أشطانك، أدريت حين زريت ؟ أيّ أديم فريت ؟!...».

14) رسالة ثالثة في الردّ على ابن غرسية، أجاب بها الأديب أبو جعفر أحمد بن الدردين[12] البلنسي، أولها : «إخسأ أيّها المجهول المارق، والمرذول المنافق. أين أمك ثكلتك أمك، أوما علمت أنك سحبت من عقالك لعقالك، وقدّمت أول قدمك لسفك دمك... إلخ».

15) ردّ رابع، كتبه أبو الطيب بن منّ الله القروي. وهي رسالة طويلة. قال ناسخ المجموع (... أثبت منها بعض الفصول تخفيفا). وهذا المثبوت يقع في نحو أربع عشرة صفحة من المجموع. من فقرات المقدّمة قوله : «أيّها الفاخر بزعمه بل الفاجر برغمه، ما هذه البسالة في الفسالة، ما هذه الجسارة على الخسارة... أبالعرب تمرّست، وفي مجدها تفرّست، وعلى شرفها تطيت...».

16) رسالة راهب فرنسا[13] إلى المقتدر بالله[14] صاحب سرقسطة يدعوه فيها إلى اعتناق الدّين المسيحيّ. وقد قام الدكتور محمّد عبد الله الشرقاوي بوضع بحث وتحقيق على الرّسالة وجوابها، صدر مطبوعا عن الرّئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدّعوة والإرشاد بالرّياض سنة 1407/1987.

17) جواب الفقيه القاضي أبي الوليد الباجي[15] على رسالة الرّاهب الفرنسيّ. وهو جواب مبنيّ على الحجّة والبرهان العقليّين، وفي غاية الأدب الذي أمرنا الله به في قوله:« ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (يقع في نحو سبع عشرة صفحة من المجموع).

18) نصّ أدبيّ في شكل رسالة عامّة أنشأها الشّيخ الأجلّ الوزير الفقيه الكاتب أبو عمرو بن الهوزني.

---

(12) هكذا في المجموع، ولم أعثر على ترجمته.

(13) اسم الرّاهب هو القدّيس ST. Hugh كبير رهبان دير Cluny، وتولّى رئاسة هذا الدّير ما بين 1049/441 و 1109/503.

(14) حكم المقتدر بالله خمسا وثلاثين سنة توفي سنة 474 / 1081.

(15) ترجمته مشهورة.

19) جواب عن الرّسالة السّابقة كتبه الأديب الكاتب أبوبكربن صقلاب، استهلّه بهذه الأبيات المعبّرة [الطويل] :

أتتني من وشي البـــــديع وشيجةٌ　　　تبهرج عنها وشي صـــنعًا واليمـــن
فقلت وقــد راقّت حُلاها وأشــرقت　　　عُلاها لمن هَدْيِ الحلا والعلا لمـــن؟
فقالوا: لمن رام الورى كَتْمَ فضلــه　　　فناقضهم فيــه على غدره الــزمن
زَعيــم بني العلياء وابن زعيمــها　　　أبو عمرو بن الهوزنيّ أبي الحســـن

20) رسالة أمير المسلمين تاشفين بن علي إلى الزّبير بن عمر. وكان يومها بقرطبة، يعذله فيها على ما فرط منه في حقّ القاضي أبي بكر بن أسود، قاضي قضاة الشرق «... فتهاونتم بمثواه، وغبتم جميعا عن قراه، كأنه قد مر منكم بفلات، أوحطّ على رفاة، وجاز على أقوام أموات».

21) نصوص رسائل لكتّاب مختلفين من العهد الموحدي :

1) كتبها أبوزيد عبد الرحمن بن يخلفتين الفازازي[16] على لسان السيد أبي العلا مُوجّهة إلى الشيخ أبي عمران بن أبي حفص، موضوعها التعزية في أخيه.

2) جواب عن رسالة التعزية السابقة، أجاب بها أبوعمران، وهي من إنشاء الكاتب أبي بكر يزيد بن أبي عبد الله بن صقلاب. ثم بعدها نحو 24 رسالة في موضوعات الإعتذار والشوق، والتكريم، أغلبها من إنشاء عبد الرحمن بن عمر بن عذرة[17]، موجّهة إلى أبي القاسم بن أبي الحسن، موجّهة من الجزيرة الخضراء.

وبهذه الرسائل يختم المجموع. وأكرر في الختام أنّ هذا الوصف للمجموع هو مجرد إضافة للوصف المختصر الذي كتبْتُه عن المخطوطات الأندلسية بمكتبة كنون، كما ذكرت ذلك في المقدّمة.

(16) الوزير عبد الرحمن أبو سعيد يخلفتين الفازازي الشاعر الكاتب. ولد بقرطبة ومات بمراكش سنة 627 / 1230 ترجمته في النّفح وتحفة القادم وغيرهما.

(17) لم أعثر على عبد الرحمن بن عمر بن عذرة. والموجود في كتب التراجم المعروفة هو عمر بن عبد الرحمن بن عبد العزيز بن عذرة الأنصاري المتوفى سنة 576 / 1180.

نبذة من شعر ابن مرج الكحل (ت 634 / 1236)
ليست في مجموع شعره

أ. عبد العزيز الساوري

وزارة الشؤون الثقافية ـ الرباط ـ المغرب

أشار ابن الأبّار (ت. 658 / 1259) إلى أنّ ابن مرج الكحل كان له ديوان شعر جُمع في حياته، وذكر أنّه سمع كثيرا منه، فقال: «وقد حمل عنه ديوان شعره، وسمعت بلفظه كثيرا منه»[1] وأكّد ذلك أيضا أبو الحسن الرّعيني (ت 666 / 1267) في برنامجه، فقال: «ولقيته بعد ذلك بمرسية، فلزمني بها وأنس بي، وقرأت عليه معظم ديوان شعره الّذي استقرّ رأيه عليه في ذلك الوقت»[2] ولكن هذا الدّيوان لم يصل إلينا، ويعدّ ضمن المفقود الأندلسيّ. لذا عنى بجمع شعره مجموعة من الباحثين :

أولهم: الدكتور سعد العيسي من كليّة الآداب بالإسكندريّة، وصدر بحثه عن منشأة المعارف بالإسكندريّة عام 1989 تحت عنوان: «ابن مرج الكحل حياته وشعره». قال كاتبه: «ولنا مستدرك على هذا العمل نشر في كتاب الإسلام في الأندلس ص 275-292. وصدر عن مجمع البحوث الإسلاميّة التّابع للجامعة الإسلاميّة العالميّة بإسلام آباد. باكستان سنة 1412 / 1991».

وثانيهم: الأستاذ نجم عبد علي رئيس معهد المعلّمين في واسط، ونشره في مجلّة «المورد» العراقيّة، مج 18 عدد 1 سنة 1409 / 1989 ص163-179، مصدّرا بدراسة عن الشّاعر وشعره تحت عنوان: «ابن مرج الكحل وما تبقّى من شعره».

وثالثهم: الدكتور صلاح جرار من الجامعة الأردنيّة (لم ينشر بعد).

ورابعهم: الأستاذ مصطفى الغديري من كليّة الآداب وجدة، وقد نشر بحثه تباعا في عددين من «مجلة دراسات أندلسيّة» عدد 9 ص 39-32، وعدد 10 ص79-57 / 1993، تحت عنوان: «ابن مرج الكحل: حياته وشعره».

وقد رأيت أن أستدرك عليه بعض ما ظفرت به من شعر ابن مرج الكحل في المصادر والمخطوطات ممّا لم يضمّه المجموع المطبوع استكمالا لهذا العمل العلمي القيّم.

فمن ذلك قوله :

- الهمزة -

(1)

---

(1) التكملة : 2 / 636.

(2) البرنامج ص 9 - 208.

- قال أبو الطيّب صالح بن شريف الرُّندي (ت. 1285/684): «وقد رُثي الحسن قديما وحديثا. وممن بكاه فأحزن، ورثاه فأجاد وأحسن، أبو بحر صفوان بن إدريس الأندلسيّ رحمه الله(3). ومن عجب ما حكي عنه، أنّه دخل مرّاكش في أيّام المنصور بن عبد المؤمن رحمه الله، وهو صفر اليدين، منقطع الحيلة لا كيف ولا أين، لا يملك فتيلا، ولا يجد للقاء السلطان سبيلا، فعكف على رثاء الحسين يبكي مصابه، ويذكي به أوصابه، فنُبّه المنصور في النّوم عليه، وأمر بالإحسان إليه، بعناية نبويّة جبرت فؤاده، وأقامت منآده، فاستحضره المنصور رحمه الله، وكشف له ما أمر به. وفي ذلك يقول مرج الكحل من قصيدة له: [طويل]

1 - ونُبّئت عن صفوان نيلَ كرامةٍ   حَباه بها الرّحمانُ والخلفاءُ
2 - ولله في صفوانَ أيّةَ آيةٍ   تكشّفَ عنها للعظام غطاءُ
3 - فما ضاع منه في الحُسين انتصارُه   ولا خاب عند الله فيه جزاءُ

- التاء -

(2)

قال ابن الخطيب (776/ 1374): «ولمّا توفّي المستنصر وولي الأمير محمّد عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن، خالف عليه العادل(4) عرسيّة إلى خلع أبي محمّد عبد الواحد وتخلّص له الأمر بالعدوتين، إلاّ قواعد من الأندلس، وعمّت بسببه الفتنة العمياء، وكثرت العصبيّة واختلفت الدّعوات. وفي ذلك يقول ابن مرج الكحل: [طويل]

1 - ولا سيّما في فتنة مُدْلَهِمّةٍ   فلا أحد فيها أخاه يُشمّتُ
2 - وكان قضاءً صمتنا عنه واجبٌ   ويَسْلم في الأحداث من كان يَصمتُ»(5)

- الراء -

(3)

وقال من قصيدة يمدح بها السّلطان محمّد بن يوسف بن هود الجذامي: [طويل]

1 - فتحت بلاد الله دون مشقّة   وما عرفت أربابُها حادثا نُكرا
2 - ولا بدّ من فتح البقيّة عاجلا   ويعجل للأشياء خالقُها قدرا
3 - وكم زهرةٍ فتّحتَ وهي كمامةٌ   ولم تَجْنِ غير البيض من فتحها زهرا
4 - أمثل ابن هود آخذا بتراثه   ومن كان موتورا فلا يدع الوترا

(3) حسينيّاته كثيرة مشهورة، انظرها في روض الآس: السّفر 1 ص 142 وما بعدها.
(4) هو عبد الله بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي، يكنّى أبا محمّد، من أهل المعرفة، ولي غرناطة سنة 619 / 1222، ثم نقل عنها إلى مرسية اختيارا، ولمّا أصفق النّاس على بيعته توجّه إلى إشبيليّة، ثمّ خلعه أقاربه وأشياخ الدّولة سنة 624 / 1226.
(5) الإحاطة في أخبار غرناطة (نصوص جديدة لم تنشر) ص 63.

5 ـ وإن كان مغصوبا فإنّ محمّـــدا　　　بصارمه الهنـــديّ قـــد ردّه قهــرا

6 ـ ونادى علىّ مُلْكٍ تَقهقَـــرَ مـدّةً　　　وعاد إلـى ما كـان في مـدّةٍ أخـرى

7 ـ فيوشع ردّ الشّمس فـي جريانـها　　　وما بعدت نـورا ولا نَقُصَـت قَـدْرا

8 ـ قضـى ربُّه أن يملك الأرضَ آخـرا　　　فقدّمــه فضـلا وأخّــره عَصْـرا

9 ـ وكـــم آخر قد جاء بالفضل أوّلا　　　وهل تُجعل الدنيا سواءً مـع الأخـرى

10 ـ ففي رمضان ليلة القدر كونها　　　وما صحّحت إلاّ أواخرَه العَشْـرا[6] »

(4)

وقـال ابن ليّـون (1340/750): «وقـدم أبو عـبـد الله بن مـرج الكحل طبـيـرة «Tavira»[7]. فـمدح أحد وجوهها، ودفع له المنْحة وهو في جمـاعة منهم، فـقال له: لمَ اختصصتني وكلّ واحد من هؤلاء خير منّي؟ فأنشده ارتجالا: [طويل]

1 – أتعجبُ إن قدّمتُ مدحَك عندما　　　رأيتُك للتقليم أهْـلا أبا بكـر

2 – ذوو المجدِ سَطْرٌ والثناءُ صحيفةٌ　　　وأنتَ كبِسم الله في أول السّطر[8] » .

- الــــــلام -

(5)

قال أبو الحسن الرعيني (666 / 1267): «ووقعت بينه وبين الكاتب أبي زكرياء يحيى ابن إبراهيم الخذرج – وأنا حاضر – ملاحاة خرج عليه فيها أبو زكرياء لفضل حدّة كانت فيه ، فقام عنه وأنشد : [طويل]

1) ولا أعرف الفحشاء إلا بوصفها　　　وغيري لها من سائر الناس فاعل[9] » .

- الهــــاء -

(6)

ولهُ أيضا: [كامل]

1 – ونهود غيدٍ كالأسنّـة أُشرعت　　　ما أُشـرعت إلاّ لحَتْـفِ قطافهـا

2 – إن تُنكرا قتلي بهـا فـتأمّلا　　　تجدا دمـي قد جفّ في أطرافها[10]

(6) ابن الخطيب : أعمال الأعمال، ص 278.
(7) تقع على شاطئ البحر المتوسّط في الشّرق الجنوبيّ لمدينة شلب، وهي غير طلبيرة الواقعة في الشّمال الغربيّ لطليطلة. وقد تردّد الحميري في الفرق بينهما. انظر: (الرّوض المعطار ص 387).
(8) لمع السّحر ق 2 ص 156.
(9) الرّعيني : البرنامج ص 211.
(10) الوافي في نظم القوافي ورقة 44 ظ (مخطوطة 18077 دار الكتب التّونسيّة).

المكتبة الأندلسيّة

I - مؤلّفات الأستاذ محمّد بوذينة :

أتحفنا الأديب الباحث الأستاذ محمّد بوذينة بسلسلة جديدة من مؤلّفاته الجميلة من حيث الإخراج والدّسمة من حيث المحتوى. أطلق عليها اسم «سلسلة من غرر الشّعر». وصدر من هذه السّلسلة الأنيقة ثلاثة كتب :

1) ـ **النّفحات المسكيّة في مدح خير البريّة (مخمّسات)** : منشورات محمد بوذينة الحمّامات ـ إنجاز دار سراس للنّشر ـ المطبعة الموحّدة تونس ـ جانفي 1994، 82 ص.

بدأ المؤلّف كتابه بمقدّمة تعرّض فيها بعجالة إلى أهمّ التغيّرات الّتي طرأت على فنون الشّعر وأغراضه، ومعانيه وأخيلته، وأوزانه وقافيته.

«ومن الأمور الّتي حدثت في القافية :

أ ـ المزدوج : وهو أن يؤتى بشطرين من قافية، ثمّ آخرين من قافية أخرى. وأكثروا منه جدًا في نظم كتب الأدب والعلوم، كما في نظم الألفيّة.

ب ـ المخمّس أو التخميس : وهو عبارة عن قطع تتألّف كلّ واحدة منها من خمسة أشطر : الأربعة الأولى ذات قافية موحّدة، والخامس بمثابة اللاّزمة الّتي تكون لها قافية خاصّة بها »[1].

ومن أشهر المخمّسات وأبدعها، مخمّسة الكاتب الشّاعر والفقيه الشّيخ محمّد الأنصاريّ المرسي المعروف بابن الجيّان (ت. 650 / 1252). وقد نظّمها في مدح الرّسول (صلعم). ونسج على منوالها وسدّسها العديد من الأدباء والشّعراء في المغرب والمشرق.

وقام المؤلّف بإيراد مخمّسة ابن الجيّان كاملة بعد أن ترجم له. ومطلعها :

اللّــه زاد محمّـدا تكــريما   وحبـاه فضـلا من لدنه عظيما

وأردف هذه المخمّسة بـ 10 مخمّسات، و4 مسدّسات :

أمّا المخمّسات فهي لأحمد المقري، وأبي العلاء إدريس بن موسى القرطبي، وابن سهل الإسرائيليّ، ومالك بن المرحّل، والشّيخ عبد الرّحيم البرعي، وأحمد بن محمّد بن العبّاس المغربيّ، وأحمد بن القاسم المعروف بابن القيصر. وأورد تخميسا ونسبه إلى أحد أدباء المغرب وآخر لأحد الفقهاء، وثالثا لأحد فقهاء المغرب. أمّا المسدّسات : فإثنان للشّيخ محمّد بن العفيف الصّفوي، وواحد لمحمّد العطّار الجزائريّ، والرّابع نسبه إلى أحد الفقهاء.

---

(1) المقدّمة ص 10.

لقد أغنى الأستاذ محمّد بوذينة بكتابه هذا جمهور الباحثين في هذا الصّنف من الشّعر عن الرّجوع إلى عدّة مصادر قد لا تتوفّر لهم بسهولة. وكان من الممكن أن يكون عمله مفيدا أكثر: لو ترجم لكلّ الشّعراء الذين ذكرهم في كتابه، ولو قام بشكل الأبيات حتّى يتسنّى لغير المختصّين من قراءة تلكم النّفحات المسكيّة في فضائل محمّد بن عبد الله (صلعم) بكلّ يسر وفهم.

2) ـ **موشّحة ابن سهل الإسرائيليّ : هل درى ظبي الحمى : شرحها ومعارضاتها.** منشورات محمّد بوذينة ـ الحمّامات ـ إنجاز دار سراس ـ المطبعة الموحّدة. فيفري 1994 ـ 111ص.

بدأ المؤلّف كتابه بحديث موجز ومفيد عن الموشّح : نشوؤه وتطوّره، ثمّ ترجم لابن سهل الاسرائيليّ (ولد بإشبيليّة 1208/604. وتوفّي غريقا 1251/649). ثمّ أورد موشّحته المشهورة الّتي مطلعها :

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى   قلب صبّ حلّه عن مكنّسِ

كما أورد شرحا لها للشّيخ أبي عبد الله محمّد الشّحمي التّونسيّ (ت. بعد 1776/1190).

ثمّ ذكر المؤلّف 24 معارضة لهذه الموشّحة لشعراء من المشرق والمغرب، قديما وحديثا من أشهرهم لسان الدّين بن الخطيب، وأحمد شوقي، وابن سعيد المغربيّ، وابن سهل نفسه، والباجي المسعودي، وصالح السّويسي القيرواني، ونور الدّين صمّود، وغيرهم.

وقام الأستاذ محمّد بوذينة بتلافي النّقص الّذي لاحظناه في الكتاب الأوّل، فترجم لكلّ الشّعراء الذين ورد ذكرهم في كتابه. كما قام بشكل الأبيات شكلا جزئيّا.

3) **قصيدة بانت سعاد ومعارضاتها.** منشورات محمّد بوذينة. إنجاز دار سراس. المطبعة الموحّدة ـ تونس ـ فيفري 1994 ـ 174 ص.

استهلّ الكاتب عمله بمقدّمة تعرّض فيها ـ بالاعتماد على نقول من أمّهات الكتب ـ إلى أهميّة الشّعر لدى العرب. وهذه الأهميّة، لئن تقصت بمجيء الإسلام فهي لم تضمحلّ. فقد كان الرّسول (صلعم) يستمع إلى الشّعراء، ويعتبر الشّعر أداة للنّضال ضدّ أعدائه كالسّلاح تماما.

ومن القصائد الّتي استمع إليها الرّسول ونالت إعجابه إلى درجة العفو عن صاحبها بعد إهدار دمه، قصيدة «بانت سعاد». وقد أنشدها صاحبها كعب بن زهير أمام الرّسول في مسجد المدينة في السنة 9 هـ / 630 بعد صلاة الفجر، فخلع عليه بردته. ولهذا أصبحت هذه القصيدة تعرف بالبردة : وهي لاميّة من البحر البسيط تشتمل على 59 بيتا. وقد نالت شهرة واسعة،

وتناولها العلماء بالشّرح والتّفسير[2]. كما تناولها الشّعراء فشطّروها[3]، وخمّسوها[4] وعارضوها. مطلعها:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول ... متيّم إثرها لم يُجْزَ مكبول

وقام الأستاذ محمّد بوذينة بالترجمة لكعب بن زهير (المقدّمة ص ص 27 - 33)، وأورد قصيدته «بانت سعاد» مشكولة شكلا تاما، مع شرح لغويّ لا يخلو من فائدة. كما وضع قائمة في معارضاتها تحتوي على 35 معارضة (المقدّمة ص ص 46 - 53)، أورد منها 28 معارضة من الشّرق والغرب، قديما وحديثا للأخطل، والزّمخشري، والإمام البوصيري، ومحمّد بن جابر الأندلسيّ، وابن نباتة المصري والطّاهر القصّار، وغيرهم...

ووردت كلّ هذه المعارضات[5] مشكولا شكلا تامًا. كما وقع التّعريف بأصحابها تعريفا موجزًا. وكان من الممكن تلافي بعض الأخطاء المطبعيّة وخاصّة في المقدّمة.

II - كتاب «عُدّة الجليس ومؤانسةُ الوزير والرئيس»* لعلي بن بشري الأغرناطي الأندلسي (القرن 8/14 أو 9/15)

تحقيق: المستعرب الإنجليزي «ألن جونز»
عرض: أ. مصطفى الغديري - كلية الآداب
- جامعة محمّد الأوّل بوجدة - المغرب.

في كلّ مرّة تظهر نفائس جديدة من تراث الفردوس المفقود، سواء تعلّق الأمر بتلك الكتب الّتي قضت ردحًا من الزّمن على رفوف المكتبات العامّة والخاصّة، أو بتلك الّتي كان يظنّ أنّها ضاعت ضمن ما ضاع من التّراث العربيّ الإسلاميّ.

وفي هذا المجال سنسعى إلى أن أقدّم للمهتمّين بتراث الأندلس كتابا فريدا من بابه، وطريفا في محتواه، وما دار حوله من أخبار مدّة لا تقلّ عن نصف قرن من الزّمن، من غير أن يعرف مصيره ومكانه[6]. وكان بعض المهتمّين بتراث الغرب الإسلامي قد اطلعوا عليه

---

(2) أورد المؤلّف قائمة في هذه الشّروح تشتمل على 43 شرحا (انظر المقدّمة ص ص 41 - 45).
(3) أورد المؤلّف قائمة في هذه التّشطيرات تشتمل على 4 تشطيرات (انظر المقدّمة ص 54).
(4) أورد المؤلف قائمة في هذه التّخميسات تشتمل على 10 تخميسات (انظر المقدّمة ص ص 55 - 56).
(5) باستثناء معارضة صلاح الدّين الصّفدي ص 114 ومعارضة عبد الرّحيم البُرعي ص 133، فقد وردتا بدون شكل.
(*) طبع الكتاب في سلسلة:
E.J.W. Gibb Memorial New Series N. 31 - Published and Distributed by the Trustees of the "E.J.W. Gibb Memorial" Leda House, Station Road Cambridge - England 1992.
(6) - انظر ما ورد من أحاديث عنه في الكتب الآتية: فصول في الأدب الأندلسيّ في القرنين الثاني والثالث للهجرة: د. حكمت علي الأوسي. ط4/1983 ص 173 الرباط. الموشحات الأندلسية: د. محمد زكريا عناني - سلسلة عالم المعرفة - 1400هجري/1980ص: 13، الكويت. المختار الأنيس من كتاب عدة الجليس عدنان محمد آل طعمة ص:38 طرابلس ليبيا 1978، ديوان الموشحات - صنعة د. سيد غازي. الإسكندرية 1979 - مقدمة المؤلف، في أصول التوشيح للمؤلف نفسه. ط دار المعارف 1979 في كثير من صفحات الكتاب.

واستفادوا منه استفادة جزئيّة[7].

وقصّة هذا الكتاب تتمثّل في أنّ الباحث الفرنسيّ ج. س. كولان قد أخذه من إحدى خزانات المغرب ـ ضمن ما أخذ من كنوزها بمعيّة مجموعة من المستشرقين أمثال ليفي بروفنصال، وهـ بيرس وغيرهم، ممن وفدوا عليها غداة دخول الاستعمار البغيض. ثمّ أعاره لمجموعة من الباحثين منهم : المرحومان عبد العزيز الأهواني، ومحمّد الفاسي، والمستعرب الإسباني إ. غارسيا غومس، والمستعرب الإنجليزي. س.م. شتيرن. ونشر بعض هؤلاء مقالات عن جوانب منه، بنوا عليها أطروحات ونظريات تشكّك في أصالة الموشّحات الأندلسيّة[8]، ثمّ انتهى أمر هذا الكتاب إلى شتيرن. وبموته انقطعت أخباره، ولم يتمكّن ج.س.كولان ـ في حياته ـ من استرداده[9].

والكتاب في أصله اختيار لمجموعة من الموشّحات الأندلسيّة في شكل ديوان ضخم، عدّته أربع وخمسون وثلاثمائة موشّحة، لمجموعة كبيرة من الوشّاحين الأندلسيّين وبعض المغاربة، عاشوا في مختلف الأعصر السياسيّة الأندلسيّة، بدءا من عصر الطوائف (القرن 11/5) إلى غاية النّصف الثّاني من القرن 14/8 (عصر إمارة غرناطة)، ممّا يدفع إلى الظنّ أنّ مصنّف هذا الاختيار عاش في النّصف الثّاني من القرن 14/8، أو أدرك القرن 15/9، لأنّنا نجده قد اختار موشّحة لابن خاتمة الأنصاري (ت. 770 / 1368)، وأخرى لمعاصره ابن الخطيب (ت. 776 / 1374). وهذا المؤلف لا نعرف عنه إلاّ اسمه الّذي ورد في الورقة الأولى من خطبة الكتاب، حيث أفصح عن اسمه بقوله: «يقول العبد الفقير إلى رحمة مولاه، الراجي عفوه ومغفرته ورضاه، علي بن بشري الأغرناطي»[10].

وقدّم المصنّف اختياره هذا بديباجة مقتضبة، لا تزيد على صفحة واحدة، وضّح فيها الدّواعي الّتي كانت وراء اختياره بقوله : «فإنّي لم أزل تتوق همّتي، وتستدعيني طول المدى عزمتي، إلى تصنيف تأليف يشتمل على ما استعذبته المسامع، وإن أرهف الأفئدة، وأسال المدامع، من مختار ما سمحت به قرائح أرباب الأذواق، من مهذّبي الطّباع الطّيبي الأخلاق، من

---

(7) - نذكرعلى سبيل المثال ما كتبه س.م. شتيرن في مقالته بمجلة الأندلس الصادرة بمدريد عدد (13) سنة 1948، وعدد (14) سنة 1949. وما كتبه المستعرب الإسباني عن الموشحات الأندلسية في المجلّة ذاتها الأعداد: 14-15-17-19 سنوات 1949-1950-1952-1954 على التّوالي، ثمّ عدد 21 سنة 1956، ثمّ كتابه بعنوان «الخرجات الرومانثية في إطار الموشحات العربية».
Las Jaryàs romances de la serie arabe en su maroc. Madrid 1965.
ونذكر أيضا، أنّ الفقيد د.عبد العزيز الأهواني استثمره في كتابه الزجل في الأندلس طـ القاهرة 1957، ويظهر ذلك في كثير من صفحاته.

(8) - المقالات السّابقة في مجلّة الأندلس.

(9) - انظر رواية د.محمّد زكريا عناني عن ج.س كولان (الموشّحات الأندلسيّة ص : 13 ها : 4 سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1980).

(10) - عدّة الجليس ص : 1.

التوشيحات التي تصبو لها الألباب، وتفتح السرور كلّ باب، وتستلب من أعماق الأفئدة كل همّ كمُن، وتصقل عنها كلّ صدى استحكم أو دَرَن، بلفظ أوقع في الآذان من الزلال البارد للضمآن، حسن الأساليب، سلس العبارات والتراكيب مطبوع المنازع، متقن الأهزاج والمقاطع، محكم الأضرب والأعاريض... »[11].

ولا عجب في إشادة المصنّف بالموشّحات التي اختارها في مؤلّفه، لأنّه هو نفسه من الوشّاحين، ضمّن مؤلّفه هذا، اثني عشر توشيحا من إبداعه[12]. أمّا الوشّاحون الذين اختار لهم فبعضهم من المشهورين المكثرين، وبعضهم من المقلّين والمغمورين في هذا الميدان، كما اختار موشّحات لمجهولين لا نعرف شيئا عنهم. وتمثّل نصوص التوشيح التي اختارها لهؤلاء ما يزيد عن نصف حجم مختاراته. وهو ما يوضّح أنّ الرّجل اعتمد الانطباعيّة والذّوق الشخصيّ في الجمع والتّصنيف، دون أن يراعي في ذلك المشهور من المغمور، أو المكثر من المقلّ. والجدول الآتي يوضح اختياره بتفصيل.

أسماء الوشّاحين	عدد الموشّحات
وشّاحون مجهولون	198 موشحة
ابن بقي	32 موشحة
ابن زهر	20 موشحة
عبادة أو ابن عبادة	14 موشحة
المؤلف ـ صاحب الاختيار	12 موشحة
الأعمى التطيلي	11 موشحة
أبو بكر بن الأبيض	5 موشحة
ابن حزمون	5 موشحة
أبو بكر التطيلي	4 موشحة
ابن اللبّانة	3 موشحة
أبو بكر مالك الأزدي	3 موشحة
ابن سهل الأندلسي	3 موشحة
ابن الصابوني	3 موشحة
ابن الخبّاز المرسي	3 موشحة
نصوص تعذرت قراءتها على المحقق	3 موشحة
ابن نزار	موشحتان
ابن رافع رأسه	موشحتان
أبو الحسن الحصري	موشحتان

(11) ـ نفسه.
(12) ـ انظر الموشّحات رقم 1 ـ 34 ـ 35 ـ 87 ـ 134 ـ 137 ـ 159 ـ 160 ـ 194 ـ 291 ـ 302 ـ 307.

واختار أيضا موشّحة واحدة لكلّ من المعتمد بن عباد، وابن شرف القيرواني، والعسيلي البجّائي، وابن حمدين، والكميت الغربي، واليكّي، وابن حبيب، وابن حيّون، وابن عمران، وابن العطّار، وابن الصيرفي، وابن الغلو البلنسي، وابن خلف الجزائري، وابن عمر الجزري، وابن رحيم، وابن المعلّم، وأبو الفضل الإشبيلي، وتزهون القلعيّة، وأبو العبّاس المالقي، وأبو بكر الصابوني، وابن هردوس، وابن صقلاب المنيشي، والرّصافي البلنسيّ، وابن خاتمة الأنصاري، وابن الخطيب السّلماني، وابن لبون، وابن شفيع. فجاء الإختيار متضمّنا أربعا وخمسين وثلاثمائة موشّحة. وهو رصيد هامّ يضاف إلى ما جمع من قبل في دواوين خاصّة بهذا الفنّ (ديوان الموشّحات الأندلسيّة صنعة د. سيدغازي، في جزءين ط. الإسكندريّة 1979)، وديوان الموشّحات الأندلسية، اختيار الأستاذ محمّد بوذينة ط. تونس 1989).

أمّا منهج المصنّف فقد ركّز - كما سبقت الإشارة - على المعيار الفنيّ الذي يعتمد الجودة، بغضّ النظر عن صاحب النصّ، كما يعتمد غرض المدح، وخاصّة مدح الملوك والرؤساء والوزراء ممّا ينشد للأنس والسّمر. وهذا ما حدا بالمؤلّف أن يسمّي كتابه «عُدّة الجليس ومؤانسة الوزير والرّئيس»، ويوضّح ذلك قوله: «... وينتخل لنوعه أحسن الأفاريض ليكون أشمل للأنس، وأجمع للذّة النّفس، إلى أن نظمت هذا النّوع المسمّى بالتّوشيح، ورصّعته بجواهر اللّفظ الفصيح، وفصلت بين درره بشذوره، ورددت أعجازه على صدوره، فيه مدح الرؤساء والملوك، ونظم بمآثرهم ومكارمهم نظم السلوك، وسمّيته «عدّة الجليس ومؤانسة الوزير والرئيس» فوافق اسمه مسمّاه وطابق بحمد الله تعالى لفظه معناه»[13].

ولمّا جاء إلى ترتيب هذا الحشد الهائل من الموشّحات، وجد نفسه مضطرّا إلى البحث عن أسلوب يسهّل على القارئ عمليّة البحث والحفظ المرتّب على حروف الهجاء. فالتجأ إلى ترتيبها على أساس القوافي الموحّدة في أقفال الموشّحات، متّبعا طريقة «ألف باء» حسب تسلسلها عند المغاربة والأندلسيّين، وقد اضطره ذلك إلى إيراد موشّحات متفرّقة في ثنايا الكتاب لوشّاح واحد، وأشار إلى ذلك قوله: «ورتّبته على حروف المعجم ليسهل على الناظر حفظه، ويقرب منه معناه ولفظه...»[14].

والاختيار له أهميّة كبرى للدّرس الأدبيّ الأندلسيّ عامّة، ولفنّ التّوشيح خاصّة، وذلك لعدّة أسباب من أهمّها:

<u>أوّلا</u>: أنّ الكتاب يتضمّن نصوصا توشيحيّة لم تصل إلينا، لحدّ الآن، إلاّ في هذا المصدر، وقد تبيّن لي ذلك من خلال قراءتي المتواضعة لها. أذكر على سبيل المثال موشّحات

---

(13) - عدّة الجليس، ص: 1.
(14) - نفسه.

المؤلّف نفسه الّذي لا نعرف عنه شيئا، وبعض موشّحات ابن بقي، والأعمى التّطيلي، وموشّحة جديدة لابن الخطيب، وموشّحات تظهر لأوّل مرّة لوشّاحين مجهولين فضلا عن موشّحة نسبها إلى شعراء لم يعرفوا في ميدان التّوشيح، أمثال الرّصافي البلنسي، والمعتمد بن عباد، وابن حمدين، والعسيلي البجائي، وابن صقلاب، وابن عمران، وابن عمد الجزري، وابن شفيع، وابن الغلو البلنسي، وابن العطّار، وابن حيّون إلخ...

ثانيا : أنّ ظهور هذا المصدر يدعو إلى إعادة النّظر في دواوين بعض الشّعراء قصد استدراك ما قاله أصحابها في ميدان فنّ التّوشيح، من أمثال ابن بقي، والأعمى التطيلي، وابن الخطيب... الخ. كما يستدعي إعادة النّظر، أيضا، في المجهود الضخم الّذي بذله المحقّق الدكتور سيد غازي حين صنع ديوانا للموشّحات الأندلسيّة، وحصر عددها في 447 موشّحة، منها 47 موشّحة لمجهولين، وجعل عدد الوشّاحين الأندلسيّين المعروفين سبعين وشّاحا[15]. علما أنّ ما جاء في هذا المصدر من موشّحات المجهولين ـ وحدهم ـ يصل إلى ثمان وتسعين ومائة موشحة، فضلا عن موشّحات نسبت لأصحابها من الشعراء الذين لم يُعرف لهم أن نظموا موشّحات.

ثالثا : أنّ ظهور هذا المصدر يعطي فرصة هامّة للباحثين المهتمين بفن التوشيح ليعيدوا النّظر في أطروحات بعض المستشرقين التي تقول: إنّ الموشّحات الأندلسيّة أصولها إسبانيّة، أيْ استخلصت من أغان رُومانثية قديمة، كما نادى بذلك خُوليان ريبيرا[16]، ثم تبعه في ذلك مستشرقون آخرون من مثل شتيرن وأميليو غارسيا غومس[17].

رابعا: تكمن أهمية هذا الكتاب أيضا في كونه أصبح رهن إشارة كافّة الباحثين العرب، بعد أن ظلّ المستشرقون – وحدهم – يتداولونه فيما بينهم، ويستخرجون منه ما يخدم آراءهم، ويعرضون عمّا يدحض حججهم.

وإذا أردنا أن نقوّم جهد محقق هذا الكتاب، فإنّنا نجده عظيما، ويعظم في أعيننا أكثر حين ندرك أنّ هذا الرجل لا ينتمي إلى لغة الضاد، ومع ذلك استطاع أن يخرج هذا المصدر في

(15) ـ ديوان الموشّحات الأندلسيّة ط. الإسكندريّة 1979 ص. 14 ـ المقدمّة.

(16) ـ وردت أطروحته في خطابه الذي ألقاه سنة 1912 بمناسبة استقباله في المجمع العلميّ الإسباني، ثمّ توسّع في هذه الأطروحة في كتابه الّذي يحمل عنوان Disertaciones y Opúsculos, Madrid. 1928 وبالضبط في الصفحات 53-49. ويوجد تلخيص مقتضب لهذه الأطروحة في كتاب المستعرب الإسباني أ.ج.بالنثيا ص: 142، ترجمة د. حسين مؤنس.

(17) – مقالاتهما المشار إليها في هامش رقم : 1 وبخاصة مقالة أ.غ.غومس بعنوان La lírica hispano-árabe y la aparición de lírica románica en Al-Andalus Vol. XIX 1956. Madrid . وفي هذا السّياق ألقى كاتب هذه المقالة محاضرة بعنوان «الخرجات المطعمة بالمفردات الإسبانيّة في الموشّحات الأندلسيّة» بتاريخ 1993/9/25 بمعهد الطّرب الغرناطيّ بوجدة ـ المغرب، بمناسبة انعقاد المهرجان السّابع للطّرب الغرناطي، وهي قيد الطّبع بالمعهد نفسه في دوريّة تضمّ المداخلات التي ألقيت بالمناسبة. حاول فيها دحض كافّة الحجج التي تشكّك في أصالة الموشّحات الأندلسيّة، انطلاقا من هذه الخرجات. كما شارك بمداخلة أخرى تحت عنوان «الموشّحات الأندلسيّة بين الأصالة والاتّباع، انطلاقا من الخرجات ذات الألفاظ الأعجميّة» بالنّدوة العلميّة الربيعيّة التي نظّمها مركز الأبحاث والدّراسات الأندلسيّة بشفشاون 1994.

حلّة جميلة قراءة وتصحيحا وتحقيقا وطباعة، وقدّمه بمقدمة أنجليزية تتضمن قصة هذا المخطوط، ثمّ وصف أصله، وبيّن منهج تحقيقه، وذيّله بقائمة المصادر العربية والغربيّة التي اعتمدها، ووضع مجموعة من الفهارس بالعربيّة للأعلام والأماكن والشعراء.

وبالنّسبة إلى النصوص المحققة نجد الباحث يبذل جهدا طيّبا، يشكر عليه، في قراءة النصوص والضّبط والإحالات ومقارنة الروايات حين يكون للنص أكثر من رواية واحدة، رغم بعض الهفوات في قراءة النصوص، كما لم يفته أيّ مصدر من مصادر فنّ التوشيح سواء تعلّق الأمر بالمصادر العربية أو بما كتبه المستشرقون في هذا الباب.

وعلى العموم فإنّ عمل «ألن جونز» يدلّ على تأنّ في القراءة، وحسن تدبر كلّ كلمة وردت في المخطوط مدّة طويلة، قبل أن يقدم على طبعه و نشره بجامعة كمبردج التّي تعتبر من الجامعات العالميّة العريقة، واشتهرت بعلمائها وباحثيها في مختلف ميادين المعرفة عامّة، وفي الدّراسات الاستشراقيّة خاصّة.

والكتاب يقع في حجم يضمّ إحدى وستّين وخمس مائة صفحة من القطع الكبير. يغطّي النصّ العربيّ المحقّق إحدى وخمسين وخمس مائة صفحة، وما بقي خُصّص للتقديم باللّغة الإنجليزيّة.

وفي نهاية هذا التقديم لا يسعني إلاّ أن أزجي الشكر والتّقدير للباحث «ألن جونز» نيابة عن المهتمّين بتراث الأندلس، كما لا يفوتني التّعبير عن التّقدير لدار الطّبع بجامعة كمبردج، ولهيئة التّحرير على إخراجهم هذا المصدر الثّمين في حلّة سيراء ضبطا وطبعا وشكلا وتسفيرا.

وفي هذا الصّدد يحلو لي أن أردّد مع المحقّق البيت العربيّ الّذي حلّى به المستشرق «إلياس جيب» مقدمة عمله :

تلك آثارنا تدلُّ علينا　　　فانظروا بعدنا إلى الآثار.

III - العادات والتّقاليد التّونسيّة : الهديّة أو الفوائد العلميّة في العادات التّونسيّة

تأليف : محمّد بن عثمان الحشايشي
تحقيق : أ. الجيلاني بن الحاج يحيى
نشر : دار سراس للنّشر-تونس 1994. 466 ص.
تقديم : د. محمّد اليعلاوي

هذا الكتاب مفيد للتّونسيّين أولا وبالذّات. إذ يعطيهم معلومات عن بلادهم هم يجهلونها إذا كانوا شبّانا أو كهولا، أو نسوها إن كانوا شيوخا طال بهم العمر. وأهميّته تكمن

في هذه العادات الكثيرة المتنوّعة في كافّة مراحل حياة المواطن التّونسيّ من الولادة إلى الوفاة، وعند كافّة شرائح المجتمع من أهل البوادي والأرياف، إلى سكّان الحواضر والمدن، وحتّى أهل السّلطان من البايات الأتراك وخدمهم.

وهو مفيد لغير التّونسيّين بما يقدّمه من معلومات عن هذا القطر من حيث التّاريخ، والمناخ، والموارد، وخصوصيّات الجهات، واختلاف التّقاليد، ممّا تشترك فيه البلدان الإسلاميّة، أو تختصّ به تونس دون غيرها.

ويفيد المؤرّخ بخاصّة، إذ يضبط التّقسيم الإداري للمملكة التّونسيّة، ويتبسّط في ذكر القوانين، ويحلّل بإسهاب الحالة السّياسيّة، والمناخ الاجتماعي، والجوانب الاقتصاديّة، ومستوى التّعليم بأصنافه، والعلاقة بين الأجناس المتعايشة بهذا الوطن، ويدعّم هذه المعلومات بالأرقام والجداول والقائمات، كما يفعل اليوم المختصّون في الإحصاءات وعلوم الاجتماع والسّكن.

ولا يخلو وصف الحشايشي للبلاد التّونسيّة في مستهلّ القرن العشرين من مثاليّة واستحسان مفرط، ونظرة ملائكيّة للاستعمار الفرنسيّ.

ونحن إن التمسنا له عذرا في هذا التّفاؤل المغالي، فليس في علاقته مع مسيو (روا) الكاتب العام لحكومة الحماية، وقد فهمنا أنّه كلّف المؤلّف بتصنيف هذا الكتاب لاطلاع الوافدين إلى تونس من الأوروبيّين على عادات أهل البلد، وعلى النّظم السّياسيّة والإداريّة، وعلى إمكانيّات الارتزاق والاستثمار - أي الاستعمار في معناه المادّيّ - فليس في قيام الحشايشي بهذا العمل «التّعريفي» عيب ولا حرج، كما لا نعيب على وزارة السّياحة أن تطبع الأدلّة المصوّرة، وتمحّض الأفلام الدّعائيّة للإشادة بزرقة سمائنا، وصفاء بحارنا، وفخامة فنادقنا.

وإنّما عذر الحشايشي في جهله بحقيقة الاستعمار، أي عدم توقّعه لما ستؤول إليه هذه البشاشة عندهم وهذه الطّيبة، وهذا الميل إلى تقاليد الأهالي والتخلّق بأخلاقهم كما ظنّ، بعد عشرين عاما أو ثلاثين من الاحتلال وما يتبعه من تركيز للسّلطة العسكريّة والمدنيّة، وانتهاج لسياسة الاستيطان، ومصادرة الأراضي الفلاحيّة، والاستيلاء على الثّروات المنجميّة، وإفناء الصّناعات المحليّة بتعويضها بمنتوج المعامل الأوروبيّة، والسّعي إلى التّفقير المنظّم الذي سيحوّل تونس إلى مستعمرة، مع أنّ المعاهدة نصّت على أنّها حماية لا غير.

نعم، لقد انبهر الحشايشي بالحضارة الفرنسيّة، فطفق يشيد بعدالتهم وتربيتهم، وتقدّمهم في الصّناعات، والفنون، والاقتصاد، والآداب، ومنّى النّفس بأنّ كلّ هذه المحاسن صائرة إلى بلاده، فغضّ الطّرف عن كلّ منقصة، وعين الرّضى عن كلّ عيب كليلة...

***

وكان الكتاب يكون أمتع، لو ترك الحشايشي طريقة العرض الجاف، فأورد لنا بعض النّوادر والطّرف، والتّجارب الشّخصيّة التي تقوم شاهدا على ما يعرضه ويفصّله، وترفّه على القارئ، ولكنّ هذه الإشارات، وهذه التّعاليق قليلة، لا تعدو الذّكريات الخاطفة عن صباه في إصابته بمرض الجدري مثلا، أو اعترافه بأنّه كان يهوى جمع التّحف الأثريّة، فيتزلّف بها لذوي الجاه، قبل أن تضع السّلطة الفرنسيّة يدها على أطلال البونيقيين والرّومان.

ولعلّ صفة الكاتب الإداري، أي موظّف المخزن أو الحماية، غلبت عند الحشايشي صفة الكاتب الماهر، أو المؤرّخ اللبق، فجاء كتابه نافعا مفيدا، وكنّا نودّ أن يكون أيضا طريفا ممتعا.

ولكنّ كتب التّاريخ لا تقرأ كالقصص والحكايات، وإنّما ينظر فيها للوقوف على وضع اجتماعي، وحالة اقتصاديّة، وموارد بشريّة، وخصائص ثقافيّة الخ... وهذا ما لا يخلو منه الكتاب.

وقد تدعّمت هذه القيمة الوثائقيّة فيه، ممّا أضافه إليه المحقّق الأستاذ الجيلاني بن الحاج يحيى في الهوامش من شروح وتصويبات، وإحالات على مؤلّفات أخرى قديمة وحديثة، مع الأمانة العلميّة، واحترام أصل الكتاب كما تركه مؤلّفه، وهكذا لم يحاول المحقّق تعمير بعض البياضات في خصوص الأكيال والموازين والأسعار وغيرها، التي كان الحشايشي بلا شك ينوي الرجوع إليها وإكمالها. ولو سعى المحقّق إلى ذلك لتعذّر عليه الأمر، لفقدان الوثائق المعاصرة لزمن المؤلّف، واقتصار ما قد يوجد منها ـ في الصّحافة الاستعماريّة مثلا إن وجدت مجموعاتها عندنا ـ على العاصمة فقط.

وقد عوّدنا المحقّق على نزاهته وجدّه، سواء فيما نشره بالاشتراك أو على انفراد، كما عوّدنا على سعة اهتماماته، فبعد الأدب، وتحقيقه لخريدة القصر وجريدة العصر للعماد الاصفهاني (القسم المغربيّ)، ودراسة الشّاعر القيرواني علي الحصري، وتاريخ جامع الزيتونة، وتاريخ معالم التوحيد، وبعد إسهاماته اللّغويّة في (القاموس الجديد للطلاّب) و(القاموس المدرسيّ) و(المعجم العربيّ الأساسي) و(الرّصيد اللّغويّ العربيّ) وغير ذلك، نراه اليوم يتّجه إلى التّاريخ الاجتماعي والحضاري.

فعسى أن يواصل على هذا الدّرب فيحقّق لنا آثارا نفيسة أخرى، والله لا يضيع أجر المحسنين.

IV ـ الفتن والحروب وأثرها في الشّعر الأندلسي من سقوط الخلافة (ق 11/5) إلى سقوط غرناطة (ق 15/9).

الجزء الأول : الفتن
ط. تونس 1994، 383 ص.
تأليف : د. جمعة شيخة
تقديم : الأستاذ الدكتور محمد الطالبي
(جامعة تونس I)

لقد طغى على الشعر في الرتبة الأولى المديح - طمعا واستجداء، إلاّ شذوذا - وفي الرتبة الثانية الهجاء - عادة عندما لا يفلح الاستجداء، ولا يلبّى نهم الطمع - وفي الرتبة الثالثة الرثاء، وهو ضرب من المديح. بطبعه العربيّ مدّاح لمن يعلو صهوة الجواد ؛ هجّاء لمن يكبو به الجواد. وللقاعدة لحسن الطالع والحظّ استثناءات عديدة.

فمن حسن طالعنا وحظّنا أنّ الدراسة التي أعدّها الأستاذ جمعة شيخة، بعناية فائقة وتوفيق مرموق، فتحت المجال واسعا لهذه الاستثناءات، وإن لم تقتصر عليها تبعا لطبيعة الشعر العربيّ كما قدّمنا. فإنّ الفتن والحروب، إن وجد فيها المدّاحون مادّة وفيرة لصناعتهم - التي قد تفتّق أحيانا ذهن المحترف فيصوغ طرفا رائعة من التملّق والأكاذيب - فإنّها وفّرت أيضا الأرضية القاسية التي يَسْلَم فيها الشعر من دواعي البطن ودوافع التملّق فينسلخ بقوّة من عمق الشعور، وقرارة القلب والوجدان، فيعبّر بصدق عن الكيان الباطني للفرد والأمّة - وهل من فرد بلا أمّة ؟! - وعن خلجات الضمير في حالات شعريّة معيشة، خالية من الكلفة والتكلّف والتكليف.

نعم ! إنّ الصورة التي نحملها عن الشّعر الأندلسيّ هي أنّه غنائي، فيه رنّات الأوتار، وعبير الأزهار، وهو بدون شكّ فيه كلّ ذلك، وهو في كلّ ذلك معبّر بإخلاص، معبّر عن وجه من الحضارة الأندلسيّة.

لكنّ لهذه الحضارة وجها آخر، وجه الفتن والحروب، وجها كثيرا ما اختفى علينا، أو أخفيناه، بل اجتهد الكثيرون في إخفائه علينا. ذلك أنّه في أسوإ الحالات بقي الشّعراء يغنّون ويسلّون ويلهون... ويكيلون الإطراء جزافا، حتّى للهرّ الذي «يحكي انتفاخا صولة الأسد.» كيف يتخلّص العربي من طبعه المدّاح !؟

مزيّة الدراسة التي تقدّمها هي أنّها تكشف الوجه الخفيّ من الشعر الأندلسيّ، وتدعو إلى التأمّل، وتنير الماضي بأضواء جديدة. فهي تكشف عن الوجه المأسوي للشعر الأندلسي، أو قل عن المأساة التي عاشها مسلمو الأندلس، وهم يشاهدون عقد بلدهم وحياتهم ينتثر. هذه المأساة عاشها كثير من الشعراء بحدّة خاصّة، فوجدت سبيلها تلقائيا في شعرهم، خارج أوحال الرّتابة. فإذا بهذا الشعر يعكس على صفحة مرآته وخز الفتن والحروب في الضّمير، فيصبح شعرا غنائيا من نوع خاصّ، شعر القلق الذي ساور النفوس، شعر اليأس تارة، وشعر

عودة الأمل تارة أخرى، شعر الدعوة إلى الصمود، أو إلى مغادرة السفينة قبل الغرق. فهو بهذا المعنى، وفي كلّ الحالات، شعر إنساني يضرب بعروقه في أعماق النفس البشريّة، له روعة صدق العاطفة، وروعة الفنّ الذي يتفجّر من لهيب الشعور. وهذا الشّعر وثيقة لا غنى عنها ولا تعوّض لإدراك الأبعاد النفسانيّة والاجتماعية التي حفّت بالحوادث، والتي بدونها لا نفهم الحوادث.

الشعر فنّ ووثيقة .

يجد المهتمّ بالشّعر باعتباره فنّا في دراسة الأستاذ جمعة شيخة نماذج شعريّة رائعة ممّا استلهمه الشّعراء من الفتن والحروب. فالدّراسة توفّر هكذا مادّة أدبيّة هامّة في أغراض قلّما لفتت الانتباه بالقدر الذي تستحقّه. فإن لم يكن غرضها المباشر الأدب فهي تخدم الأدب، وليست هذه الميزة بأقلّ ميزاتها.

قلنا إنّ الشّعر، إضافة إلى كونه فنّا، فهو أيضا وثيقة. وبهذا الاعتبار على الخصوص تعامل معه الأستاذ جمعة شيخة : دراسته تركّز على النواحي التاريخيّة والحضاريّة. فمزيّتها إذن هي أنّها أثارت الفتن والحروب - التي قضت على الأندلس الإسلاميّة والّتي خصّها المؤرّخون ببحوث عديدة - بأضواء جديدة، غير مألوفة عادة، تعين على فهمها فهما أحسن وأعمق، وأحيانا تتجاوز تأييد ما نعرف إلى حدّ تمكيننا من ضبط الحدث ضبطا أدقّ. فالشّعر يسجّل دائما وقع الحدث على النفس، وهو من هذه الناحية وثيقة وجدانيّة اجتماعيّة لا تعوّض.

والتعامل مع الشّعر باعتباره وثيقة ليس بأيسر من التعامل مع النصّ التّاريخي المألوف، بل لعلّه أعسر، فالشّاعر والمؤرّخ كلاهما مكيّف بالظّروف والانتماءات وما إلى ذلك. غير أنّ الشّاعر، بحكم فنّه وقريحته وخياله وعلاقته بالسلطة، أميل إلى التصرّف في الحدث. فقد يفسح المجال للجنان والوجدان وصدق الشعور واللّسان. وقد تفرض عليه الظّروف الصناعة والتصنّع، فإذا بالمداح ينجم، يدير كأس المغالطات والمخدّرات، وإذا بالرتابة تغلب، والإلهام ينضب، والصناعة تطغى، والقيمة الوثائقيّة تنقص. والأستاذ جمعة شيخة واع بكلّ هذا كامل الوعي. فليس من اليسير استنطاق الشعر باعتباره وثيقة، وإن كان في كلّ الحالات وثيقة، حتّى عندما يبلغ حدّاً سافر التمويه والبهتان والإملال. فكلّ نصّ، نثرا كان أو شعرا، يواكب الأحداث ويجد فيها مادّته أو إلهامه، يصبح، مهمّا كان الأمر، حتما وثيقة، وثيقة لها ميزاتها الخاصّة، ولها حدودها.

إنّ الدراسة التي يقدّمها لنا الأستاذ جمعة شيخة، وقد كلّفته الكثير من الجهد أثناء البحث، ومن العناء بعده، يجد فيها ضالته، على أصعدة مختلفة، كلّ من الأديب والمؤرّخ، وكذلك كلّ من يريد أن يفهم بعض أسرار حضارة الأندلس، بأزهارها وقتادها.

ديوان «أندلسيات»

أشعار وموشّحات



د. نورالدين صمّود
ـ تونس ـ

(القسم الثاني)*

* انظر القسم الأول في مجلة : «دراسات أندلسيّة عدد 11 ص 92».

5 ـ غرناطة

[البسيط]

غـــرنـاطـــةٌ لم تـزَلْ مِـنْ سَـالِـفِ الحِقَبِ
مَـنــارَةَ الـعِـزِّ والأمْــجَـادِ لِلـعَـرَبِ

هَلُّوا عـلى الغَرْبِ مِثْلَ الشَّمْسِ إذْ سَطَعَتْ
وأمْـطَـرُوه بِعَـدْلٍ واكِـفِ السُّـحُبِ

مَـا خَـرَّبـوامُـذْ أتَوا بالأمْسِ أنْدَلُسَا
بَلْ رَصَّعُـوا الأرضَ مِثْلَ الأفْـقِ بالشُّهُبِ

وَ رَسَّخُوا العِلْمَ والآدابَ، فـارتَفَعَتْ
بِـأرْضِـهـا رايَـةٌ لِلـعـلـمِ والأدَبِ

العِلْمُ يَشْمَخُ فـي آنـاتِها، فَلَهُ
جَـهَابِـذُ الأمْـسِ من أعـلامِنا النُّجُبِ

والشِّـعْـرُ يَهْزِجُ فـي أكنافِـها، فَلَكَمْ
غَنَّـى فـأرقـصَ كُـلُّ النـاسِ مِن طَرَبِ

غـرنـاطةٌ جُرْحُ أمْسٍ، مُنْذُ فـارَقَها
أجـدادُنـا بَيْـنَ مَحْـزُونٍ وَمُنْتَـحِبِ

لكِـنَّهَا الآنَ أضْـحتْ جَنَّـةً حَفَـلَتْ
بِكُـلِّ مـا خَلَّفوا فيهـا مِـنَ العَجَبِ

وأصـبـحتْ مُلْتقَى الأحـبـابِ تَجْمَـعُنَا
عـلى الحَضـارةِ والتَّـثْقِـيفِ والأدَبِ

إنَّ القُرُونَ التي مَرّتْ، جَلَتْ صَدأً
وَطَهّرَتْ كُلَّ مَا قَدْ كَانَ مِنْ رِيَبِ
وسُيِّرتْنا بِدَرْبٍ كَانَ مُنْغَلِقًا
نَحْوَ الحضاراتِ في رَكْضٍ وفي خَبَبِ
يَسِيرُ فيه إلى الآفاقِ بَعْضُهُمُ
والبعضُ يَزْحَفُ كالمَنْهُوكِ من تَعَبِ
غرناطةُ الأمسِ أنتِ اليومَ ماثلةٌ
بِرَغْمِ ما بَيْننا مِن داكِنِ الحُجُبِ
مُدّي يَدَيْكِ على دَرْبِ الإخاءِ، فَكَمْ
قَدْ جَمّعَتْنا دَواعي الأصْلِ والنَّسَبِ
ما بَيْننا، مِن قَديمٍ، لَمْ تَزَلْ صِلَةٌ
هَلْ تُنْكِرونَ الذي قد خُطَّ في الكُتُبِ ؟

تونس : صباح يوم الجمعة 29 نوفمبر 1991

6 - السيف والترس

(متقارب حر)

يُطلُّ على البحر بُرجٌ منيعْ
يَحِلُّ على جَبَلٍ شاهقِ
يُرفرفُ كالنسر من حالقِ
تقبل جبهتَه الشمسُ كلَّ صباحْ
إذ أذّنَ الديكُ فجراً وصاحْ
وتمضي مُحلِّقةً في الفضاءْ
من الشرق تسعى الى المغربِ
وتُطلِعُ فجراً على كل شِبْرِ
فلا تعرفُ الشمسُ معنى الغروب
ولكنها دائماً في شروقْ
وتبتسمُ الشمس للبرج كلَّ صباح
ويغسل رجليه موجُ البحار
ويبقى يُهدهدهُ مثل طفلٍ رضيع
ويسكُب في أذنيه النغمْ
فهذا المِجَنّ
يصُدُّ العِدى عن تُرابِ الوطن

وفي الليل حين ينامُ الجميع
وتصحو من النوْم أحداقُهُ
ويسهر في الليل عُشّاقُهُ
على كتفِ البرج يبدو القمر

كغانية يكتسي وجهها بالخفرْ
لتمع وشوشةُ الموج ممزوجةً
بسرِّ اللآلئِ يغفو بقلبِ المحَارْ
وأبصر صقرَ قريشْ
طليعة جيش
بطل كنمرٍعلى عتبة الأندلسْ
كفارسِ حربِ
يهمُّ بوثبِ
تجاوزَ عَدْوَ الفرسْ
وسَابَقَ كلَّ السُّفُنْ
ليقفزَ فوق الصخور
كليث هصور
بدُون مِجَنْ
يسلُّ على الحصن سيفًا
ويرفع في الجوِّ أنفًا
وأسأل أين أنا؟
فكل الذي قد سمعتُ
وكل الذي قد رأيتُ
تعودتُه منذ خُلقتُ
يُكحلُ عيني صباحًا
إذا غمرَ الكونَ موجُ الضياءْ
ويُطرب أذني مساءْ
إذا رَحَلَ النورُ عنّا وراحَا
فهل أنا في سرح إقليمية
بقِمَّةِ أفريقيَة
تُرَى أم أنا في المنكبْ؟!
فكل الذي قد رأيت يرُوق يُعجبْ

وحين أكونُ هنَا
أحسُ بأنّي هناك
وحين أكونُ هناك
أحسُ بأنّي هنا
فأيْن أنا إن قلبي بحارْ
ويملأ رأسي دُوارْ؟!
إذا دغدغ البرجَ موجُ البحارْ
وما برجُنا في الشمال المُطلّ على بحرنا الأبيضِ
سِوى الترسِ للوطنِ المفتدَى
تُقدّمُ منه إليكم تحيّةْ
للفارس العربي
إلى حامل السيف في سفح برج المنكّب
أتينا بأغلى هديةْ:
مِجَنٌ منيعٌ نُقدّمُهُ طبقًا للوئام
ليمضي به في مسيرة نشر السلام
يؤاخي جميعَ بلاد العرب
مع الأندلس
ويظفرُ إكليلَ غرديبنيّا
على رأس اسبانيا

7 ـ النصر للريشة والألوان

[متدارك حرّ]

لما قذفَ الجيْشُ النازيُ مدينَةَ (غرنيكا)
وأبادَ وحطّمْ
وأماتَ ويتّمْ
فغدَتْ غرنيكا أطلالْ
تفزعُ منها الأغوال
يهواها البومُ المشؤوم
وتعشش فيها الغربان
راحَ «بيكاسو» يرسُمُ آثارَ الغزوِ النازي
آثار الوحش الغازي
تتفجر تحت أنامله أنهارُ الألوانْ
تنمُو تحتَ أصابعه مزرعَةُ الألوان
تتفجرُ كالبركان
تسري فوقَ اللوحةِ كالنيران
حتى أبدَعَ لوحةَ «غرنيكا»
تركضُ فيها الثيران
يصرخُ فيها الثّور الاسباني
يصرخُ في ميدانِ (الكوريْدا)

يصمدُ كالجبارِ عنيدا

يصمدُ للطعنِ وللضَرْبِ

يصمدُ كالقائدِ في الحرب

ورأى اللوحةَ يوماً نازيٌ من ضباطِ الألمان

ممَّنْ خرّبَ ذاكَ البلدَ الآمنْ

فأشارَ إلى «بيكاسو» في إعجاب :

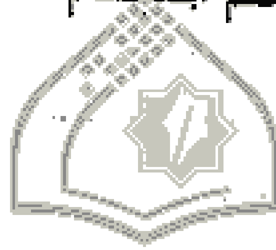
«ما أروعَ هذا الرسم ؟!

هَلْ أنتَ المُبْدِعُ هذا الرسمَ الرائعْ ؟!»

فأجابَ الرسام الاسباني في سخريةْ:

«بل أنتم أبدعتمْ هذا الرسم !»

6 ديسمبر 1973



ou la rage, nous fait pénétrer dans les cœurs des acteurs du drame.

L'ouvrage que nous offre J. Cheikha, en plus de sa valeur littéraire qui n'est pas l'objectif direct de l'auteur, a le mérite de mettre en œuvre, une documentation injustement délaissée par l'historien traditionnel de métier. Il a fallu pour cela beaucoup de patience dans la mise en œuvre et beaucoup de persévérance après. Dix ans et plus entre la réalisation et la parution ! Toute recherche est une ascèse, un véritable jihâd, le plus noble qui soit.



ressasse.

Comme toute la poésie arabe, elle est aussi largement celle de l'encensoir. Tout arabe, poli par des siècles de régimes despotiques, est devenu par nature - une seconde nature ?! - thuriféraire, un thuriféraire qui travestit les faits, ou gonfle l'exploit - si exploit il y a ! - un habile prestidigitateur qui, par la magie du verbe, change en lion le plus minable des matous. Il glorifie toujours celui qui est en selle, et l'ignore, s'il ne tourne aussitôt l'éloge en satire, dès l'instant que celui-ci quitte la selle. Le poète arabe se meut avec la plus grande aisance dans la désinvolture, et sans états d'âme.

Tout cela, J. Cheikha le sait, et tout cela, dès qu'on le sait, devient un inestimable document, un document psycho-social avant tout, parlant, éloquent et signifiant.

Ceci dit, et bien souligné, il faut ajouter que la poésie arabe, fort heureusement pour nous et grâce à notre bonne étoile - car on en a une qui fait que, vaille que vaille, on perdure - n'est pas que cela. Elle est aussi témoignage authentique, cri sincère qui vient des entrailles. Elle nous apprend bien des choses sur les désordres et les guerres qui avaient abouti à la mort d'une grande civilisation, une civilisation qui fut pourtant brillante, tolérante, accueillante et vigoureuse. Sans travesti le cri fuse, brut et brutal, un cri viscéral de détresse, un SOS de désespoir, un Save Our Souls poignant, une invitation tragique à quitter le navire avant le naufrage. Pas que cela cependant ! Le cri est aussi appel à la mobilisation, au ressaisissement et à la résistance, à la prise de conscience. Cri, hélas ! finalement perdu dans une vallée sans écho. Tous ces cris réunis, de désespoir ou de rage, restituent pour l'historien une ambiance sans laquelle l'événement reste froid, muet, sans résonance ni sens. Indéchiffrable en somme au niveau de l'humain.

La poésie andalouse qui décrit les désordres et les guerres, sous toutes ses formes et avec toutes ses couleurs, celle des incurables thuriféraires qui n'avaient d'autre fidélité que pour leurs soldes, comme celle qui crie la souffrance

Cheikha Jomâa : Désordres et Guerres dans la poésie Andalouse. Depuis la chute du califat (5/11 s.) jusqu'au celle de Grenade (9/15 s)

Tunis, 1994, 383 p.
Tome I (Fitan).
Présenté par le Prof. Dr. Mohammad at-Talbi

Désordres internes et guerres sur les frontières, des frontières qui ne cessaient de se rétrécir comme une peau de chagrin, l'histoire de l'Espagne musulmane en était pleine. De nombreux travaux leur ont été consacrés. L'Originalité du travail de J. CHEIKHA est dans le choix de l'angle de prise de vue. Sans tourner le dos aux historiens, il privilégie les poètes. Comme Henri Peres, qui avait ouvert la voie, c'est à travers la poésie qu'il cadre, saisit, cerne et pénètre l'événement.

Certes, le poète n'est pas un historien, et ne prétend pas l'être. Il ne décrit pas l'événement, et l'analyse encore moins. Peu lui chaut la chronologie ! Il n'en a que faire. Il ne s'arrête pas à de tels détails, et ignore le déroulement des faits. Si on n'avait que la poésie, on ne pourrait sûrement pas écrire l'histoire, et la poésie qui évoque les désordres et les guerres nous demeurerait elle-même, dans la plupart des cas bien obscure.

Mais la poésie est quand même irremplaçable. Dans tous les cas de figures elle conserve une valeur de confirmation, quelquefois de rectification, voire de vraie information. Surtout elle nous apporte ce que ne peut nous apporter aucune œuvre historique : la dimension psycho-sociale de l'événement.

La poésie andalouse est certes lyrique, et c'est ainsi qu'elle est généralement reçue et perçue. Dans notre conscience elle rime avec insouciance. Elle chante la douceur de vivre, la nostalgie du moment fugace, la beauté de l'éphémère, le souvenir qui ne s'efface, et qu'avec volupté on évoque et on

ULMANN, M. 1970: ***Die Medizin im Islam***, Leiden–Köln. Versión inglesa ***Islamic Medicine*** en Edimburgo, 1978.

VERNET, Juan 1975: ***Historia de la Ciencia Española***, Madrid, Instituto de España / Cátedra «Alfonso X el Sabio, 312 pp.

———, 1978: ***La cultura hispano–árabe en Oriente y Occidente***, Barcelona, ed. Ariel, 1978, 395 pp. Traducido al francés y revisado bajo el título ***Ce que la Culture doit a les Árabes d'Espagne***, París, ed. Sindbad, 1985, 461 pp.

———, 1983–4: "El pensamiento científico en al–Andalus: medio siglo de historia de la ciencia árabe en Al–Andalus", ***Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos***, Madrid, XXII, pp. 7–20.

———, 1986: ***La Ciencia en Al–Andalus***, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986, 151 pp.

VILLANUEVA, C. 1958: "La farmacia árabe y su ambiente histórico", ***Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos***, Granada, 7, pp. 29–83.



FARAJ, A. 1935: ***Relations médicales hispano-magrébines au XIIe siècle***, París.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco 1990: ***Muhammad Al-Šafra, el médico y su época***, Alicante, ed. Universidad de Alicante, 170 pp.

AL-JAṬṬĀBĪ, Muhammad Al-ʿArabī 1988: ***Aṭ-ṭibb wa-l-aṭibbaʾ fī l-Andalus Al-Islāmiyya***, Beirut, ed. Dār Al-Garb Al-Islāmī, 1988, 2 vols., 441 + 444 pp.

LECLERC, Lucien 1876: ***Histoire de la Médicine Arabe***, París, 2 vols. Reimpresa en Nueva York, 1971, 2 vols.

LEVEY, M. 1969: ***Influence of Arabic Pharmacology in Medieval Europe***, Roma.

———, 1973: ***Early Arabic Pharmacology***, Leiden.

MEYERHOF, Max 1926: "Arabic medical and ophtalmological science", ***Bulletin de la Societé d'Ophtalmologie d'Egipte***, Le Caire, pp. 265-37.

———, 1931: "Science and Medicine", en ARNOLD, TH.: GUILLAUME, A. (eds.): ***The Legacy og Islam***, Oxford. Ed. en castellano ***El legado del Islam***, Madrid, 1944, pp. 311-355.

———, 1935: "Esquisse de l'histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d'Espagne", ***Al-Andalus***, Madrid-Granada, III/1, pp. 1-41.

MEYERHOF, Max; [SARNELLI, Tomasso] 1960: "Djarrāh", ***Enciclopédie de l'Islam. 2ème ed.***, París, ed. G. P. Maisonneuve, vol. II, pp. 493-494.

PAREJA, Félix M. 1952-54: ***Islamología***, Madrid, ed. Razón y Fe, 2 vols.

PEÑA, C.; DÍAZ, A.; ÁLVAREZ DE MORALES, C.; GIRÓN, F.; KUHNE, R.; VÁZQUEZ DE BENITO, C.; LABARTA, A. 1981: "Corpus medicorum arabo-hispanorum", ***Awrāq***, Madrid, I. H. A. C., nº. 4, 1981, pp. 79-111.

SARTON, G. 1927-48: ***Introduction to the History of Science***, Baltimore, publ. Carnegie Institution of Wasinghton, t. III (1947-48, 2 vols.).

SCHIPPERGES, Heindrich 1964: ***Die Assimilation der arabischen Medizin durch das Lateinische Mittelalter***, Wiesbaden.

———, 1972: "La medicina en el medioevo árabe", ***Historia de la medicina, vol. III: Edad Media**, dirigida por Pedro LAIN ENTRALGO*, Barcelona, ed. Salvat, pp. 52-117.

———, 1976: ***Die Arabische Medizin in Laternischen Mitteralter***, Berlín-Heildelberg.

llester– sería la causa del obligado empirismo de los médicos–curanderos mudéjares que permanecieron en tierras valencianas[78].

A pesar de las medidas represivas contra el ejercicio de los médicos musulmanes, el ya aludido Muḥammad Aš–Šafra pudo acudir a estudiar a la Valencia ya cristiana; también la documentación indica que entre 1286 y 1512 a otros siete médicos musulmanes les fue concedida licencia para ejercer, sólo en las tierras valencianas, tras un examen ante un tribunal constituido por médicos cristianos[79], lo que permite pensar que en el resto de la Península Ibérica otros mudéjares pudieron haber seguido el mismo camino para poder ejercer la medicina, aunque falten datos al respecto.

No son sino casos raros, clara muestra de la represión ejercida en todos los órdenes contra los mudéjares. Tras unos siglos en que la medicina entre los musulmanes quedó por obligación relegada a ser ejercida por unos prácticos con más o menos conocimientos y experiencia, sin comparación científica con los contemporáneos médicos cristianos de formación universitaria, se llega al final de la corriente científico–médica musulmana, que tanto proporcionó a la ciencia del Renacimiento, habiendo sido la base lejana de la medicina actual.

6. BIBLIOGRAFÍA.

Seguidamente se recogen los estudios más importantes que hen sido utilizados y citados en la elaboración del presente estudio:

ARJONA CASTRO, Antonio: ***Introducción a la medicina arábigo–andaluza (siglos VIII–XV)***, Córdoba, 1988, 69 pp.

BISHOP, W. J. 1963: ***Cirugía histórica***, Barcelona.

BOUAMRANE, Chikh; GARDET, Louis 1984: ***Panorama de la Pensée Islamique***, París, ed. Sindbad, 368 pp.

BROWNE, E. G. 1933: ***Arabian Medicine***, Cambridge, 1921. Ed. francesa revisada por H. P. J. RENAUD: ***La Médicine Arabe***, París, 1933.

BURCKHARDT, Titus 1977: ***La civilización hispano–árabe***, Madrid, Alianza Editorial, 283 pp.

CASTELLS, Margarita 1992: «La medicina en Al–Andalus», ***El legado científico andalusí***, Madrid, ed. Centro Nacional de Exposiciones / Al–Andalus'92 / I.C.M.A., 1992, pp. 127–144.

(78) GARCÍA BALLESTER, Lluís: *La Medicina a la València Medieval*, València, Institució Alfons el Magnànim, pp. 31–32.

(79) FRANCO, F.: 1990: 53–4; GARCÍA BALLESTER, L: *Op. cit.*, pp. 36–37.

También como reacción de la clase médica surgieron pronto instituciones y organizaciones rígidas; ya en el año 931 se hizo obligatorio en Bagdad un examen a todo facultativo que quisiera ejercer la medicina. Una vez superado éste se les extendía un certificado o autorización oficial para ejercer. Estos exámenes se hicieron obligatorios en Al-Andalus en el siglo XI. Igualmente se conservan algunas prescripciones jurídicas que atienden a la regulación del ejercicio de la medicina, como las propugnadas por Ibn ᶜAbdūn, jurista sevillano del s. XII[75].

Los exámenes continuarán siendo indispensables para poder ejercer la medicina también en los reinos cristianos peninsulares. Tendente a la regulación del nivel de conocimientos de los que ejercían la medicina y cirugía, surgió el asociacionismo médico, mediante la creación de gremios[76]; este gremialismo ya se dió en la época islámica, aunque se conservan más noticias en el período cristiano.

El ambiente de división y coexistencia al mismo tiempo entre la medicina oficial y la empírica en el periodo mudéjar, tras la conquista cristiana, ha sido reflejado en varios estudios de L. García Ballester[77]. En ellos ha dejado patente la imposibilidad del acceso de la población mudéjar a otro tipo de formación que no fuera la empírica, debido a la dura represión contra la identidad musulmana que llevó a cabo la iglesia cristiana tras la conquista. Consecuencia de esta represión fue la emigración de las clases altas y los sabios musulmanes, mientras que sólo se quedó en sus tierras la población musulmana más humilde. La imposibilidad de acceder a una formación académica –según L. García Ba-

la perniciosidad de este fenómeno para–médi...

(75) Las prescripciones jurídicas de Ibn ᶜAbdūn apuntan en un mismo sentido: que se impida el ejercicio de la medicina o cirugía a los que no tienen conocimientos suficientes: «*No sangrará a nadie el sangrador sino valiéndose de un vaso especial, con una graduación marcada, que permita ver la cantidad de sangre que se saca. Nadie deberá sacar sangre a su antojo, porque es ocasión de enfermedad o muerte del paciente. No se consentirá que nadie se las dé de maestro en cosa que no hace bien, particularmente en el arte médico, que puede poner en peligro la vida, y "el error del médico la tierra lo tapa". Dígase lo mismo del carpintero. Cada cual debe limitarse a su oficio y no arrogarse en él la calidad de maestro sin el saber necesario, sobre todo las mujeres, porque entre ellas es más común la ignorancia y el error. Nadie venderá jarabes o electuarios, ni preparará medicamentos, si no es un médico experto, ni tales remedios se comprarán a drogueros o boticarios, que lo que quieren es coger dinero sin saber nada, y así echan a perder las recetas y matan a los enfermos, preparando medicamentos desconocidos y contarios al fin que se persigue*». GARCÍA GÓMEZ, E. y LÉVI-PROVENÇAL, E.: *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ᶜAbdūn*, Sevilla, Ayuntamiento, 1982, pp. 144–145.

(76) GALLENT MARCO, Mercè: "El gremi de cirurgians de València: procés de constitució (1310–1499)", *Afers*, València, vol. I, nº. 2, 1985, pp. 249–269.

(77) GARCÍA BALLESTER, Luis: "Aproximación a la historia social de la medicina bajomedieval valenciana", *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, nº. 8, 1969, pp. 45–78; y *Historia Social de la Medicina en la España de los siglos XIII al XVI. I, La minoría musulmana y morisca*, Madrid, ed. Akal, vol. I, 1976, 217 pp.

Uno de los pocos que se evadió de esta lógica fue ʿAbd Al-Laṭīf (1162-1231), quien investigó más de 2.000 esqueletos y así se convenció de la unidad del hueso sacro y contradijo la teoría que dividía la mandíbula inferior en dos huesos. Su lema era *«el testimonio de los sentidos es más confiable que la doctrina de Galeno»* [SCHIPPERGES, 1972: 80]. Existieron por tanto, notables individualidades médicas que, saliéndose de la tónica académica general llegron a conclusiones de gran relevancia. Junto a los médicos galénicos siempre hubo otro grupo minoritario y de formación empírica más preocupado por la praxis. En el campo de la vida académica, el médico formado en la ciencia árabe era preferido al médico de formación empírica; este último era considerado de segundo orden, aunque sus conocimientos sobre la disciplina fueran mucho más efectivos que los del facultativo con educación académica. Contrariamente a esta consideración académica, el pueblo -y las clases altas en muchas ocasiones- manifestó con frecuencia sus preferencias hacia la medicina empírica, frente a los sabios académicos. Este es el caso de Muḥammad Aš-Šafra *Al-Mutaṭabbib*.

Desde los primeros tiempos el ejercicio médico se vió estratificado en una serie de gradaciones. Así al más elevado epíteto, el de *ḥakīm* o maestro, seguían otros títulos médicos, como el de *ṭabīb* o *rabām*, que no podían concederse a cirujanos. Un simple práctico, sin los obligados conocimientos académicos de lógica, filosofía natural o teología, era denominado *mutaṭabbib*; éste a su vez se diferenciaba del *mudawī* o curandero[73].

A la severa estratificación existente entre los facultativos musulmanes, que minusvaloraba a los prácticos o cirujanos, hay que añadirle el problema del curanderismo. Un buen número de charlatanes ambulantes recorrían las ciudades haciendo curaciones y ayudando a las gentes en sus males. La gran mayoría de ellos eran impostores que engañaban a las gentes. A pesar de ello, sus escenificaciones truculentas lograban atraer a gran número de pacientes, por lo que se convirtieron en un peligro: no sólo quitaban clientela a los médicos, sino que podían causar grandes males a los que a ellos acudían. Contra este fenómeno corriente en el mundo islámico en toda época surgió, además de la reacción de los poderes oficiales, una literatura médica que cuenta con numerosos escritos denostándolos y hablando de sus maldades[74].

(73) En los tratados de *ḥisba* se recopila una rígida reglamentación para el control del ejercicio en las diversas profesiones médicas. Max MEYERHOF ha recogido ejemplos de esta legislación en "La surveillance des professions médicales et paramédicales chez les arabes", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 26, 1944, pp. 119-134; en general en estas recopilaciones jurídicas se impone a los cirujanos o prácticos la previa consulta a los médicos en los casos complicados o graves.

(74) Ver WIEDEMANN, E.: *Ueber Charlatans unter den Arabischen Zahnarzten u. über die Wertschatzung de Zahnstochers bei den Muslimischen Völkern*, s.l., 1924. SCHIPPERGES, H.: "Der Scharlatan im arabischen und lateinischen Mittelalter", *Dt. Apotheker-Ztg.*, 12, 1960, pp. 9-13. En las pp. 108-110 de su extenso artículo sobre «La medicina en el mundo árabe» H. Schipperges dedica unas interesantes líneas a "El papel del charlatán en el medioevo islámico". En ellas aporta una larga serie de ejemplos de la actuación de éstos y hace una breve relación de los tratados y obras de grandes médicos musulmanes que intentan convencer a las gentes de

En su escrito introductor a la medicina, ya Hunayn Ibn Isḥāq dividía la ciencia en dos grandes campos: teoría y práctica. En la teoría el arte médico se ocupa de cuestiones metodológicas, enciclopédicas y teorico-científicas; la praxis sólo tenía que llevar a cabo las consecuencias de una teoría correcta de origen deductivo. Siguiendo el ejemplo de la Antigüedad clásica, el edificio de la medicina se dividía en tres bloques: una fisiología o doctrina de la salud, una patología o doctrina de la enfermedad y una terapeutica o doctrina de la curación. A su vez la terapéutica se dividía en cirugía, farmacología y dietética [SCHIPPERGES, 1972: 78-79].

Entre los primeros textos vertidos en árabe desde el griego se tradujo la obra de Galeno ***Sobre la experiencia médica***, en la cual se muestra éste claramente empirista, e incluso contrario a la excesiva teorización en algunos pasajes. Pero hasta mediados del siglo X no se llegó la controversia sistemática. En ella tuvo mucho que ver Al-Fārābī (m. 950) introduciendo en la dialéctica el trasunto de la división aristotélica entre los oficios intelectuales y los manuales: la teoría es para él la enseñanza, la observación, mientras la praxis, el procedimiento manual, la operación. De su pensamiento parece como si la medicina no tuviera otro fundamento científico, incluso en el terreno práctico, que en tanto es teoría. Aunque mucho menos dogmático, el mismo Ar-Rāzī (*Rhazes*) afirma que si Aristóteles y Galeno están de acuerdo es posible la verdad, si difieren, es muy difícil que el investigador pueda adoptar una solución.

Ante esta idea reacciona Ibn Sīnā afirmando que como ciencia, está dividida la medicina en dos partes: una teórica y una práctica, ambas en armonía. Ibn Sīnā expone en su Canon lo que para él es la teoría de la medicina[72]: en primer lugar se encuentran los principios inmutables, a los que se agregan los humores y las potencias del organismo. Sólo partiendo de esta base fisiológica pueden comprenderse los motivos de las enfermedades. La práctica de la medicina abarcaría las instrucciones para conservar o restablecer la salud. Ibn Rušd en su ***Dogmática*** también afirma que la finalidad del concimiento de los sabios estriba en dos cosas por igual: la teoría y la praxis.

A pesar de esa reacción, que supuso la valoración mayor de la praxis frente al radicalismo de los médicos-filósofos -como Al-Fārābī- Ibn Sīnā advierte al médico que no confunda esta *«disciplina de la praxis»* (*ʿilm ʿamalī*) con el quehacer mismo, que sería más acertado denominar *mubašara*; el término vendría a denominar al contacto y la causalidad corporal directa, la intervención, la práctica del tratamiento [SCHIPPERGES, 1972: 70]. Esta observación lleva inherente también un fuerte aristotelismo. La consecuencia final en la vida cotidiana era el mayor aprecio y rango social del médico formado en las academias, versado en todas las disciplinas y de saber enciclopédico, sobre el práctico, cirujano o farmacéutico; estos últimos generalmente ejercían las funciones de ayudantes de los médicos.

(72) Ibn Sīnā: *Canon medicinae*, libro I, fen. 3, ed. GRUNER, 1930.

El uso de sustancias antibióticas[69] está menos claro que las anteriores, pero con tales fines hay numerosas citas que prescriben el uso de ciertas tierras y mohos; pero el tatamiento solía fracasar porque las tierras y mohos no se recogían donde estaba especificado o no eran tratados adecuadamente, vendiéndose sin más cuidados. También se puede afirmar que los musulmanes tuvieron una cierta noción de la antisepsia, según lo prueba el muy diferente porcentaje de complicaciones mortales que tenia cada cirujano; a pesar de ello, esta corriente pasará a ser minoritaria con el Renacimiento. El *pus benéfico* también imperará hasta el Renacimiento [VERNET, 1978: 260–2].

Este es, someramente descrito, el bagaje de conocimientos de la cirugía islámica que heredó el mundo cristiano posterior.

5. MEDICINA ACADÉMICA Y MEDICINA EMPÍRICA.

En las páginas anteriores se han seguido los grandes hitos del saber médico de los musulmanes. Pero siempre hubo otra cara en la moneda de la práctica médica: por un lado estaba la medicina académica y oficial, fruto de largos estudios en academias, hospitales y con los mejores maestros, pero también existió siempre otra medicina más empírica, encaminada a solucionar los problemas cotidianos de las gentes.

Estos conocimientos médicos puramente empíricos y pragmáticos remontan su origen a los tiempos preislámicos, a la ya aludida *medicina del Profeta*, que incluía una serie de preceptos, supersticiones y prácticas diverss relacionadas más con la religión que con la ciencia[70]. De este modo religioso de ver la medicina perduró la idea de que todo está escrito, incluso la enfermedad, por tanto, la salud la proporciona un principio superior al médico; éste es sólo el intermediario o ejecutor de la última voluntad divina.

A partir de finales del siglo IX se puede hablar ya de una plena helenización de la medicina árabe. El aristotelismo imbuye las ideas filosófico–científicas de pensadores como Al–Fārābī (870–950) y gracias a esta doctrina la medicina ocupará su lugar entre las ciencias. A partir de este momento se manifestará cada vez más evidente la separación entre la teoría y la praxis en medicina: la teoría heredada de la Antigüedad griega y la praxis inherente a la práctica o al ejercicio diario de la medicina[71].

La ingente labor de traducción y asimilación llevada a cabo en Bagdad, gracias a la escuela de Ḥunayn Ibn Isḥāq encauza progresivamente la ciencia médica desde las vías puramente científicas hacia las explicaciones filosóficas.

(69) PAPP: "La historia de los antibióticos", *R.H.S.*, 7, 1954, pp. 124–138.

(70) Ver notas 14, 15, 16.

(71) SCHIPPERGES, H.: "Die arabische Medizin als Praxis und als Theorie", *Sudhoffs Arch.*, 43, 1959, pp. 317–328.

Yaḥyà Ibn ʿIsā Ibn Ŷazla Al-Bagdādī (m. 1100), conocido como *Jesus Halý*. Un contemporáneo suyo fue el oftalmólogo de Mosul (junto al Tigris) ʿAmmār Ibn ʿAlī Al-Mauṣilī autor de una oftalmologia extractada[64], el ***Muntajab fī ʿilm al-ʿayn***. También Muḥammad Ibn Qassūm Ibn Aslam Al-Gāfiqī, nacido en las cercanías de Córdoba en la primera mitad el siglo XII escribió una importante ***Guía del oculista*** o ***Kitāb al-muršid fī l-kuḥl***[65]. Compuesta por siete libros, se ha conservado una única copia en la biblioteca de El Escorial y en ella, además de exponerse el gran nivel alcanzado por la medicina ocular, se incluye un variado instrumental oftálmico. El polígrafo granadino del s. XIV Ibn Al-Jaṭīb, en su obra ***ʿAmal man ṭabba li-man ḥabba*** cuentra con una parte dedicada preferentemente a la tratado de oftalmología[66].

Otros muchos autores llevaron a la oftalmología a una gran altura. Se realizó frecuentemente la operación de cataratas, tanto por los antiguos sistemas de depresión, como por operación radical mediante succión por un trocar metálico. También se describieron detalladamente los parásitos animales del ojo y su tratamiento. Junto a este progreso vino parejo un gran aumento de los medicamentos para los ojos [SCHIPPERGES, 1972: 91].

Aunque en muchos aspectos el legado de la cirugía del mundo árabe fuera desarrollado y perfeccionado por el Ranacimiento, especialmente en el conocimiento de la anatomía, en otros supuso una recesión. Nos referimos al olvido de algunas aportaciones de los musulmanes a la medicina, tales como el empleo de las sustancias soporíferas, que se conocían ya desde la Antigüedad; el uso de los narcóticos fue frecuente entre los musulmanes. La anestesia[67] se utilizó ya desde los primeros tiempos del Islam, y se empleaba la mandrágora, el *banŷ*[68] (equivalente al *hašīš, canabis sativa L.*). Se administraba en infusiones o impregnado por medio de esponjas qu se introducían en la boca del paciente y provocaban el sopor, no por ingestión, sino por impregnación directa de las mucosas, a través de las cuales los alcaloides pasaban el torrente circulatorio [VERNET, 1978, 261; VERNET, 1986: 271]. También se emplearon frecuentemente el opio [BISHOP, 1963: 88] y el acónito.

(64) MEYERHOF, Max: *Las operaciones de cataráta de ʿAmmār Ibn ʿAlī al-Mauṣulī*, Mamou (Barcelona), 1937.

(65) MEYERHOF, Max: *Al-Morchid fī 'l-Kohl, le guide oculistique ... de l'arabe espagnol Mohammad Ibn Qassoûm ... al-Ghâfiqî*, Mamou (Barcelona), 1933.

(66) VÁZQUEZ DE BENITO, Concepción: "Un «Tratado Oftalmológico» de Ibn Al-Jaṭīb", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, XVI, 1980, pp. 209–220 y XVII, 1981, pp. 71–87. VÁZQUEZ DE BENITO, Mª. Concepción: *El libro del ʿAmal man ṭabba li-man ḥabba de Muḥammad b. ʿAbdallā b. al-Jaṭīb*, Salamanca, 1972, 86 + 275 pp.

(67) BAUR, M.: "Recherches sur l'histoire de l'anesthésie avant 1846", *Janus*, 21, 1927, 24–39 y ss. ARON, E.: *Histoire de l'anesthésie*, París, 1954.

(68) Ver MEYERHOF, M.: *s.v.* "Bandj", en la *Enciclopédie de l'Islám*, *2ème. ed.*, París, ed. G. P. Maisonneuve, 1960, vol. 1. pp. 1045–1046.

estomago, hígado y bazo. El libro XXVIII está dedicado a la farmacología y en él recoge, entre otros muchos, todos estos remedios ligados a la terapéutica quirúrgica[61].

La introducción en la Europa cristana de la obra de Abū l–Qāsim Az–Zahrāwī significó un profundo avance para la cirugía, a pesar de la recomendación excesiva del uso del cauterio. Fueron muchos los médicos y cirujanos que siguieron sus enseñanzas, así se encuentran huellas de su obra a mediados y en la última mitad del siglo XIII en la misma Corona de Aragón, gracias a las traducciones de Berenguer Eimerich de Valencia (m. 1332) y Arnau de Vilanova (m. 1313) [MEYERHOF, 1931, 453; VERNET, 1978: 161], ambos contemporáneos de Muḥammad Aš–Šafra; fuera de la Península su doctrina fue estudiada y transmitida en las escuelas del sur de Francia, de Padua, con Bruno de Longoburgo, en la de Pavía, con Guillermo de Saliceto, y especialmente en la escuela de Montpellier con Guy de Chauliac (1290–1370). En la ***Chirurgia Magna*** de Chauliac (obra básica de la cirugía europea durante muchos siglos) entre los 100 autores mencionados y las cerca de 3.000 citas copiadas, la gran mayoría de ellos son de origen musulmán. Gracias a las obras de estos autores del siglo XIII y aún de otros posteriores, como Jerónimo Brunschwig (1450–1512), el legado médico–quirúrgico islámico pasará a Europa y marcará la Edad Moderna.

Numerosas especialidades quirúrgicas alcanzaron un gran desarrollo y nivel dentro de la medicina islámica. Entre ellas la ginecología y obstetricia ocupó un ppapel relevante, y fue traducida junto con los grandes manuales de cirugía. El mismo Abulcasis indica que para favorecer el parto es mejor colocar a la mujer colgada verticalmente; tambien describe lazos diversos para extraer al niño, así como numerosos instrumentos obstétricos nuevos[62].

También son muy interesantes los trabajos islámicos sobre oftalmología [MEYERHOF, 1926]. La gran tradición oftalmológica comienza con Ḥunayn Ibn Isḥāq, quien en Bagdad escribió sus ***Diez libros sobre los ojos***[63], recogiendo en los mismos todo el saber de los clásicos. Este interés especial sobre la oftalmología se manifestaba en el hecho de que hubiera salas especilizadas en ella regidas por eminentes especialistas dentro de los grandes hospitales. Eminentes nombres de oftalmólogos honran la ciencia islámica con sus obras, como las básicas ***Instrucciones para oculistas*** o ***Taḏkirāt al–kaḥalīn***, de Abū ʿAlī

(61) HAMARNEH, S. K.; SONNEDECKEN, G.: ***A pharmaceutical view of Abulcasis (al–Zahrāwī) in Moorish Spain***, Madison, 1963.

(62) Otra obra que nos da una fiel idea del estado de la ginecología y obstetricia entre los musulmanes es ***El libro de la Generación del Feto, el Tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos***, de ʿArib Ibn Saʿid, recientemente publicado por Antonio ARJONA CASTRO, en Córdoba, ed. Diputación Provincial, 1983.

(63) MEYERHOF, Max: ***The Book of the Ten Treatises on the Eye ascribed to Ḥunayn Ibn Isḥāq***, El Cairo, 1928. MEYERHOF, Max: ***The Book of the Ten Treatises of the Eye. The Earliest Existing Systematic Text–Book of Ophthalmology***, El Cairo, 1928.

ción y curación de las heridas de flecha. En la exploración de las heridas recomienda el empleo de la sonda y en las fracturas abiertas de cráneo recomienda el empleo de numerosos instrumentos, del mismo modo que los actuales perióstomos, legras trépanos y trefinas. En las heridas del intestino recomienda una sutura con hilo extraído de las vísceras de un animal. Los pasos en la «restauración de los huesos» deben ser la reducción, contención y corrección; llama la atención sobre la necesidad de la reducción para evitar las deformidades. Describe también numerosos métodos de cirugía urogenital, desde la circuncisión hasta la reducción de los cálculos de la vegiga. Para luchar contra el dolor se recomiendan además del cauterio, el frío o la compresión, el uso de esponjas somníferas impregnadas en mandrágora, opio o hiosciamo. También habla de técnicas de suturación, junto a complicados modos de colocación de apósitos [SCHIPPERGES, 1972: 90–1]. Abulcasis da una de las primeras descripciones conocidas de la hemofilia [BISHOP, 1963], también una buena descripción clínica de la lepra [VERNET, 1978: 161–2].

Las copias conocidas de este manuscrito en su mayoría incluyen numerosos dibujos del instrumental quirúrgico[60] comúnmente empleado: tenazas, trépanos, sondas, bisturíes, termocauterios, lancetas, espéculos, etc. Entre las muchas aportaciones hay que destacar el que los enemas alimenticios se administraran por medio de una vegiga de animal a la que se adaptaba un tubito de plata, también describe la sutura con hormigas para heridas intestinales, de origen indio; conoce la litonimia en posición de Trendelemburg, un tratamiento de las varices por medio de la escisión en pequeños cortes; el acolchado de las férulas y el vendaje fenestrado para fracturas complicadas; en los casos de rotura del arco pubiano recomienda introducir una vegiga de cordero por la vagina, a fin de levantar los fragmentos, soplando posteriormente.

En esta obra de Az–Zahrāwī es muy notable la racionalidad de sus medidas terapéuticas, puesto que sigue la norma de que la eliminación del dolor se consigue eliminando su causa correspondiente. Es también sorprendente la exposición que hace de los medicamentos, así, habla de sedantes aplicados localmente por medio de compresas húmedas, de un gran número de infusiones vegetales, lo mismo que de emplastos de hierbas mezcladas. Aconseja en exceso como medida terapéutica la cauterización, especialmente como método hemostático, mientras que recomienda su aplicación directa en los abscesos, bubones, hemorroides, fístulas rectales, gangrena y luxaciones redicivantes; habla de utilización indirecta en casos de migrañas, parálisis, dolencias de

(60) En muchas obras se han recogido dibujos del instrumental quirúrgico representado en la obra de Abulcasis, *vid.* HAMARNEH, S.: "Surgical Developments in Medieval Arabic Medicine", *Islamic Review*, junio 1966, pp. 18–23. De los escasos instrumentos médico–quirúrgicos que han perdurado hasta nuestros días unos pocos están en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, y han sido publicados por ZOZAYA, Juan: "Instrumentos quirúrgicos andalusíes", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, XX, 1984, pp. 255–259, al igual que AZUAR, Rafael ha hecho lo propio con materiales del Museo Arqueológico de Alicante: *Denia Islámica. Arqueología y poblamiento*, Alicante, ed. Instituto de Estudios "Juan Gil Albert", 1989.

fal de Madīnat Az-Zahra', en las inmediaciones de Córdoba. Allí fue médico de los califas 'Abd Al-Raḥmān III (912-961) y Al-Ḥakam II (961-976) y allí convivió con Ibn Ḥazm, el genial literato, y las primeras personalidades científicas y literarias de la época.

Su principal obra es el ***Kitāb at-taṣrīf liman 'afiza 'an al-ta'līf*** o ***Libro de la disposición***. Es un gran manual que recoge junto a la mayoría de los elementos de la cirugía clásica tardía y de la india numerosas aportaciones nuevas. Se puede afirmar que es la cumbre del saber quirúrgico islámico, pu esto que recopila prácticamente todos los conocimientos sobre cirugía de la época. Por la influencia tan grande que ejerció en toda la Edad Media sobre la cirugía vamos a analizarla con detenimiento. El tratado está dividido en tres secciones, dependiendo del intrumento empleado en el tratamiento: el hierro candente, el hierro frío o cuchillo y el pósito o férulas de corrección en las fracturas y luxaciones. Comienza preguntándose porqué en su época había decrecido tan grandemente el número de cirujanos hábiles, contestándose que la razón estaba en el abandono de la anatomía sistemática y teórica, único presupuesto de la intervención quirúrgica. Tras esta declaración de principios empieza su estudio sobre cirugía, tanto en sus partes teórica como práctica[57].

La primera parte del mismo contiene 56 capítulos dedicados a la cauterización (aunque señale que es sólo un último remedio); además de la ventaja del carácter antiséptico del cauterio, a instancias de las recomendaciones de Abulcasis se debió abusar del mismo debido al gran temor que se tenía a la hemorragia (aunque se conocieran métodos para evitarla como fármacos astringentes o la ligadura de vasos con hilo). La segunda parte tiene 99 capítulos dedicados a la oculística y a las enfermedades quirúrgicas obstétricas[58] y a las operaciones; de la oculística hay que destacar la descripción de las operaciones de cataratas, incluso de las blandas (por succión); también se practicaban otras muchas operaciones oculares, como las de la diacriocistitis o del estafiloma; de la tocología hay que destacar el gran instrumental quirúrgico descrito, necesario para las múltiples situaciones que esta disciplina requiere. En la tercera parte se ocupa de las fracturas y luxaciones[59].

En esta obra los avances de la cirugia se hacen patentes en las menciones sobre métodos de coagulación de la sangre, de ligadura de arterias, la compresión, y utilización del frío y de estípticos vegetales para operaciones incruentas. Le dedica especial atención también a la cirugía vascular y a la extrac-

d'Etudes Occitanes, 1985, 284 pp.

(57) Ver nota 48. Un resumen de la obra quirúrgica de Abulcasis puede verse en GOYANES CAPDEVILA, J.: "El ingenio técnico en la cirugía arábigo-española", *Actas del XV Congreso Internacional de Historia de la Medicina (Madrid-Alcalá, 22-29 de septiembre, 1956*, Madrid, 1957, vol. I, pp. 153-159.

(58) SCHAHIEN, A. S.: "Die geburtshilflich-gynäkologischen Kapitel aus der Chirurgie des Abulkasim", *Med. Diss.*, Berlín, 1937.

(59) BLOOM, A.: *L'osteologie d'Abul-Quasim et d'Avicenne*, París, 1935.

4. LA CIRUGÍA ISLÁMICA ANTERIOR AL SIGLO XIV.

La cirugía siempre es el último remedio que recomienda la terapéutica islámica medieval. Previamente el médico debe haber agotado el resto de las posibilidades de la medicina.

Aunque se haya afirmado reiteradamente que la anatomía era un campo casi inexplorado por los musulmanes, o que en esta disciplina no podían ser originales [VERNET, 1978: 258], debido a los prejuicios religiosos que les imposibilita la realización de disecciones (pues quedan impuros), la mutilación de los cadáveres (para que éstos puedan estar completos el día de la Resurrección), o el estudio mediante láminas (por estar la representación figurativa prohibida por el Alcorán), la anatomía no fue, ni mucho menos, desatendida [SCHIPPERGES, 1972: 90].

Las fuentes científicas de la anatomía y la fisiología nos remiten nuevamente a los tratados de la Antigüedad y a las influencias indias e iraníes. Los autores árabes consideraban, con Galeno que anatomía y fisiología constituían una unidad, por ello en sus obras ambas disciplinas aparecen conjuntamente. Ar–Rāzī en su *Kitāb al–Manṣūrī* le dedica 26 extensos capítulos a la morfología y función del ojo, oído, huesos, músculos, vasos, nervios y órganos complejos, como el cerebro, corazón, pulmones hígado o genitales. ʿAlī Ibn Al–ʿAbbās, dedica 110 capítulos del noveno libro de su *Liber Regius* a la anatomía y cirugía. También el *Canon medicinae* de Avicena muestra una anatomía sistemática antes de hablar de la *ciencia de la cirugía*[35]. Ibn al–Hayṯam, por otro lado demuestra su perfecto conocimiento de la anatomía y la fisiología del ojo.

La aportación más importante a la cirugía es la de Abū–l–Qāsim Jalaf Ibn Al–ʿAbbās Al–Zahrāwī, conocido por su nombre latinizado de *Abulcasis*[36] (m. ± 1013), apelativo que le fue dado por su residencia en la ciudad cali–

(35) Ver KONING, P. de: *Trois traités d'anatomie arabes ... al–Rāzī ..., ʿAlī b. al–ʿAbbās, Ibn Sīnā ..., texte ..., trad.*, Leiden, 1903.

(36) LECLERC, Lucien: *La chirurgie d'Abulcasis*, París, 1861. ÜNVER, A. S.: *Le célèbre chirurgien arabe Aboulkasim Ezzéhravi et son traité de chirurgie*, Istambul, 1935. TABANELLI, M.: *Abulcasi. Un chirugo arabo dell'Alto Medioevo*, Florencia, 1961. NAVARRO MORENO, L.: "Abulcasis. El hombre y su obra", *B.R.A.C.B.A.U.L.*, 59, 1948, pp. 21–48.

Sobre su obra ver especialmente JAṬṬĀBĪ, Muḥammad Al–ʿArabī Al–: *Aṭ–ṭibb wa–l–aṭibbā' fī l–Andalus Al–Islāmiyya*, Beirut, ed. Dār Al–Garb Al–Islāmī, 1988, 2 vols., 441 + 444 pp. ENGESER, M.: «Der "Liber Servitoriis" des Abulkasis (963–1013)», *Übersetzun, Kommentar und Nachdruck der Textfassung von 1471.*, 1986, 8 + 398 pp. CANO LEDESMA, Aurora: «La aportación quirúrgica de Abū l–Qāsim al–Zahrāwī según el ms. nº. 876 de El Escorial», *La Ciudad de Dios*, S. Lorenzo de El Escorial, ed. Real Monasterio de El Escorial, 1990, ener–abri, vol. 203/1, pp. 89–110, y de la misma investigadora «Le legs médical Andalou: Abou al–Kassim al–Zahrāwī», *Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso–Espagnol sur Le Patrimoine andalous dans la Culture arabe et Espagnole*, Túnez, ed. Université de Tunis, 1991, pp. 7–181. Un manuscrito traducido al catalán ha sido editado por GRIMAUD, Jean (edición); LAFONT, Robert (revisión); FABRE, Claude (estud.,ind.): *La Chirurgie d'Abulcasis (ou Abulcasim). Texte Occitan du XIve. siècle*, Montpellier, ed. Centre

Allāh Ibn Aḥmad Diyā' l-Dīn Al-Malaqī, conocido por Ibn Al-Bayṭār (m. 1248), oriundo de Málaga. Viajó por todo el norte de Africa y Oriente fijándose en las características de las plantas y herborizando. En su monumental ***Ŷāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-agdiya*** o ***Colección de alimentos y medicamentos simples***[53], de 2.230 capítulos, se presentan ordenadas alfabéticamente unas 1.500 drogas, 1.000 de ellas provenentes de fuentes clásicas y otros 500 de origen árabe y son mencionados cerca de 150 autores.

También hay en Al-Andalus farmacólogos famosos en el siglo XIII, aunque van quedando relegados al reino de Granada por la conquista cristiana. Muchos de ellos se vieron obligados a huir al Norte de África, como Muhammad Aš-Šafra o su contemporáneo Ibn As-Sarrāŷ (m. 1330) [FRANCO, 1990]. Este último vivió en Granada entre 1256-1329 y por razones políticas debió huir al Mágreb; escribió numerosas obras de medicina y botánica aunque ninguna nos ha llegado [LECLERC, 1876: II, 282 y ss.].

El constante enriquecimiento de nuevos medicamentos, así como la aparición de nuevas técnicas[54], contribuyeron a la aparición de unos especialistas en esas nuevas técnicas, origen de un estamento farmacéutico independiente. Así hay numerosos médicos que ostentan el título de boticario o *ṣaidalī* y fueron desde bien pronto corrientes los especialistas en preparados farmacológicos en las academias y hospitales, así como tiendas de drogas, vendedores ambulantes, lugares destinados al comercio e instituciones similares [SCHIPPERGES, 1972: 89]. Los grandes especialistas además de prácticos, o cirujanos ayudantes, tuvieron a su servicio farmacéuticos que les preparaban sus prescripciones, por ello el boticario siempre fue considerado de rango inferior al médico. Si a esta consideración aristotélica de trabajador manual, unimos los fraudes promovidos por los charlatanes y la dificultad de regulación de estos puestos de venta de drogas (elaboradas por no especialistas), llegamos a la conclusión de que era una de las ocupaciones no muy valorada entre los musulmanes. Cuando no se hallaba asociada a una escuela o personaje de renombre, podía llegar a ser prohibida en evitación de fraudes.

(53) La version básica la dió Lucien LECLERC: «Traité des Simples par Ibn el-Beithar», en ***Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale***, París, 23, 1877; 25, 1881; 26, 1883. *Vid.* VERNET, Juan: «Ibn Al-Bayṭār», ***Enciclopédie de l'Islam (2ème. éd.)***, Leiden-París, ed. E. J. Brill / Maisonneuve et Larose, 1968, vol. 3, p. 759-760, y del mismo investigador «Ibn Al-Bayṭār Al-Mālaqī», ***Dictionary of Scientific Biography***, 1970, vol. 1, pp. 538-539. Otros aspectos más particulares han sido analizados por GIRÓN IRUESTE, Francisco: "Estudio de algunas prácticas de tipo empírico-creencial contenidas en el *Kitāb al-Ŷamiʿ* de Ibn Al-Bayṭār", ***Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et Islamisants (Málaga, 1984)***, Madrid, 1986, pp. 289-304. ÁLVAREZ DE MORALES Y RUIZ-MATAS, Camilo: "Dos manuscritos escurialenses del *Kitāb al-Ŷamiʿ* de Ibn Al-Bayṭār", ***Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.***, pp. 35-45. TORRES, Mª. Paz: "Autores y plantas andalusíes en el *Kitāb al-Ŷamiʿ* de Ibn Al-Bayṭār", ***Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.***, pp. 697-712.

(54) Ver al respecto el amplio y pormenorizado artículo de VILLANUEVA [1958], y el de FOLCH, 1972: 107-127. Ambos describen detalladamente esos avances farmacológicos y diversos remedios y medicamentos, aunque el último no siempre esté bien documentado.

macológicos. Se le conoce tanto por su ***Libro de los Medicamentso simples***, como por su libro titulado ***Kitāb Al-Wisād*** o ***Libro de la Almohada***; este último es una farmacopea o recetario que se desarrolla comenzando por los remedios para la cabeza, y se sigue en dirección a los pies. Demuestra un gran conocimiento de la litertura de la antigüedad (Galeno) y los clásicos árabes orientales (especialmente Ḥunayn Ibn Isḥāq y Ar-Rāzī), así como una gran experiencia en el empleo de ciertos remedios basados en plantas de la Península Ibérica; estos tratados fueron muy conocidos en su época.

El siglo XII es el gran siglo de la ciencia en Al-Andalus. Numerosos nombres de médicos relevantes lo pueblan. Abū Bakr Muḥammad Ibn Yaḥyà Ibn Bāyya, *Avempace*, (m. 1138), era originario de Zaragoza y fue un gran filósofo y conocedor de Aristóteles, que compuso con Sufyān Al-Andalusī un tratado farmacológico conocido como ***Libro de las Experiencias***; su finalidad era suplir las lagunas del texto de Ibn Wāfid[50]. También el notable médico cordobés y ministro de los almohades Muḥammad Ibn Rušd, *Averroes*, (m. 1198) dedicará una buena parte, la quinta, de su ***Al-Kulliyyāt*** o ***Colliget***, a las drogas y los alimentos.

Mayor importancia tuvieron las obras de Abū Ŷaʿfar Aḥmad Ibn Muḥammad Al-Gāfiqī (m. ± 1165, hijo de Muḥammad Ibn Qassim Ibn Aslam Al-Gāfiqī, el autor del tratado de oftalmología), que M. Meyerhof no duda en calificar el más grande farmacólogo de la Edad Media islámica [1935: 17], conocido por Occidente gracias a la traducción de Abū-l-Faraŷ Gregrius Barbebraeus[51] (m. 1268). En el ***Tratado de las Simples*** de Al-Gāfiqī se encuentran grandes virtudes, como una perfecta transcripción de los nombres de las plantas en muchos idiomas y un buen conocimiento y exposición de los nombres de plantas originarias de la Península Ibérica. Se trata de una compilación enorme y sabia que destaca además por la adicción de interesantes explicaciones botánicas de las plantas y drogas, en una erudición que no es sino fruto de una amplia experiencia y observación personal.

A pesar de la opinión contraria de Meyerhof[52] entre los más destacados farmacólogos del medioevo musulmán hay que situar Abū Muḥammad ʿAbd

(50) ASÍN PALACIOS, Miguel: "Avempace, botánico", *Al-Andalus*, Madrid-Granada, 1940.

(51) MEYERHOF, M.: "Über die Pharmakologie und Botanic des Ahmad al-Ghafiqi", ***Arch. Gesch. Math. NW. Technik***, N. F. IV, 1931, pp. 65-74. MEYERHOF, Max; SOBHI, G. P.: ***The abriged version of the «Book of Simple Drugs» of Ahmad ibn Muhammad Al-Ghāfiqī by Gregorius Abū-l-Farag (Barhebraeus)***, El Cairo, 1932.

(52) Para M. Meyerhof (1935, 21) la estructura de la obra de Ibn Al-Bayṭār es un calco, en muchas ocasions literal de la obra de Al-Gāfiqī. Algunos autores han escrito sobre este tema, *v.g.* SARNELLI, T.: "Il «Libro dei medicamenti semplici» del cordovese Ahmad Al-Ghāfiqī e la questione del suo plagio o meno da parte del malaghegno Ibn Al-Bayṭār", ***Actas del XV Congreso Internacional de Historia de la Medicina (Madrid-Alcalá, 22-29 de septiembre, 1958)***, Madrid, C.S.I.C., 1957, vol. I, pp. 191-205. Hoy se piensa que no es del todo justa la afirmación de Meyerhof, y que la obra de Ibn Al-Bayṭār es en gran parte original y de gran importancia [SCHIPPERGES, 1972: 89]. Ver *s.v.* ***Enciclopédie de l'Islam, 2eme. ed.***, Paris, ed. G. P. Maisonneuve, 1960, vol. 3, pp. 759-760.

Según M. Meyerhof [1935: 6] hasta la mitad del siglo décimo los medicos andalusíes se dedicaron más a una farmacología empírica que a la teórica. Pero desde el siglo X es en Al-Andalus donde hay que buscar la madurez de la farmacología islámica. Tradicionalmente se ha citado el regalo por parte de rey bizantino Constantino VII Porfirogeneta a ʿAbd Al-Raḥmān III de un códice de la ***Materia Médica de Dioscórides***[47] como el origen del extraordinario florecimiento de la farmacología andalusí. Como presente de este emperador bizantino amante de las letras y las artes, el año 948 se envió a Córdoba un códice profusamente ilustrado, y tres años después, tras la solicitud cursada al rey bizantino, también es enviado a Córdoba el monje Nicolás. Este personaje, buen conocedor del latín, griego y del árabe formará una excelente escuela de traductores en Córdoba, y en colaboración con el judío Ḥasday Ibn Šaprūt, el sabio árabe Ibn Ŷulŷul y otros expertos traducirán el texto de la ***Materia Médica*** [VERNET, 1978: 69–71; 1985: 81–85] . Ibn Ŷulŷul lo amplió además considerablemente. Esta escuela de traductores y sabios conocedores de la farmacología será el origen del gran desarrollo de ésta en Al-Andalus.

El primero que compuso en Al-Andalus una obra farmacológica propia fue ʿAbd Al-Raḥmān Ibn Isḥāq Ibn Al-Hayṯam, médico favorito de Almanzor, quien escribió un tratado sobre los remedios específicos ***Al-Iʿtidād, El suficiente*** [MEYERHOF: 1935] y una ***Explicación de los nombres de las drogas simples del libro de Dioscórides y sobre los remedios útiles empleados en medicina y no mencinados en el libro de Dioscórides.*** También Abū-l-Qāsim Jalaf Ibn Al-ʿAbbās Az-Zahrāwī (*Abulcasis*, m. ± 1013) en su gran enciclopedia médica ***Kitāb Al-Taṣrīf***, en los libros XXVII, XXVIII y XXIX, trata sobre los alimentos, los remedios simples, los sucedáneos y los sinónimos de los nombres de las drogas[48].

Los siglos XI y XII, vieron un florecer sin igual de la medicina islámica, hasta el punto que M. Meyerhof [1935: 13–35] califica este periodo de *«edad de oro de la farmacología en España»*. Abū-l-Muṭarrif ʿAbd Al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Wāfid Al-Lajmī[49] (m. 1074) escribio numerosos libros de medicina, entre ellos uno sobre balneología, y fue quien plantó el jardín botánico conocido como *Huerta del Rey* en Toledo, en donde se realizaban experimentos de aclimatación de plantas y de donde se extraían remedios far-

(47) Ver de MEYERHOF, M.: "Die Materia Medica des Dioskurides bei den Arabern", *Quellen Stud. Gesch. Naturw. Med.*, Berlín, t. 3, c. 4, 1933, pp. 72–84. DUBLER, C. E.: "Die «Materia Medica» unter der Muslimen des Mittelalters", *Sudhoffs Arch.*, 1959, 43, pp. 329–350; DUBLER, C. E.: *La Materia Médica de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*, Barcelona, 1953–59, 6 vols.

(48) Ver nota 56. HAMARNEH, S. K.; SONNEDECKER, G.: *A Pharmaceutical View of Abulcasis Al-Zahrawi in Moorish Spain, with Special Reference to the "Adhan"*, Leiden, ed. E. J. Brill, 1963, 12 + 176 pp.

(49) Ver nota 40. Eloísa LLAVERO: "Panorama cultural de Al-Andalus, según Abū l-Qāsim Ṣāʿid b. Aḥmad, cadí de Toledo", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, XXIII, 1987, pp. 99–100, recoge Ṣāʿid (1040–1070) lo que éste escribió sobre la vida y metodología de Ibn Wāfid.

a un aumento aritmético de los efectos ha de corresponder un aumento geométrico de la cantidad de los componentes[44].

En Al–Andalus, durante los primeros tiempos de la conquista islámica no se conocen más médicos notables que los que vienen de Oriente instalarse en la corte de Córdoba o los que van a Oriente de viaje, toman contacto con los centros científicos más importantes y se traen el saber médico oriental[45]. En cuanto la farmacología, fue bajo el reinado de ʿAbd Al–Raḥmān II y su sucesor Muḥammad I, en el siglo IX, cuando los médicos Ḥamdīs Ibn Abbān y el cristiano Yawād introdujeron en la terapéutica andalusí multitud de electuarios, preparaciones y otros remedios. Los Banū Ḥamdīs fueron sabios botánicos, de la tribu árabe homónima, que en los primeros tiempos de la conquista se establecieron en Córdoba. En esta época residieron en la metrópoli andalusí un buen número de expertos farmacólogos, entre los que no faltaron algunos de origen cristiano oriental [MEYERHOF, 1935: 5].

En el siglo X ya se conoce toda una serie de textos sistemáticos en Oriente que presentan los medicamentos en orden alfabético, para facilitar un uso corriente y cómodo de los mismos. Entre éstos destaca el libro sobre los fundamentos de la farmacología escrito por Abū Manṣūr Muwaffaq hacia el 980. En el ***Libro de los principios farmacológicos*** o ***Jardín del entretenimiento y provecho del cuerpo*** están acrisoladas fuentes griegas e indias y se dividen las sustancias materiales en cuatro grados según sus virtudes y actuación sobre el cuerpo humano: las cosas del primer grado son los alimentos, las del segundo, tanto los alimentos como los medicamentos, las del tercero son sólo los medicamentos y las del cuarto los venenos [SCHIPPERGES, 1972: 88]. Mucho más importantes fueron las aportaciones de Abū–l–Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad Al–Bīrūnī (n. 972), originario del Turquestán, eminente polígrafo que escribió un muy importante estudio sobre farmacología. En el ***Kitāb aṣ–ṣaidala fī ṭ–ṭibb, Libro de la droguería medicinal***, se describen las drogas medicinales y se añaden los sinónimos de los menos conocidas o poso frecuentes[46].

Dentro de los tratados clásicos hay que mencionar el de Yaḥyà (Yūḥannā) Ibn Sarābiyyūn, conocido por ***Serapion***, que será en el medioevo latino una de las principales autoridades en el campo de la farmacología. Su obra se titula ***Al–Kunnāša***, traducida como ***Pandectae*** o como ***Breviarium*** en su versión resumida.

(44) GAUTHIER, L.: ***Antécedents gréco–arabes de la Psycophysique***, Beirut, 1931.

(45) Ibn ʿAbī Uṣaybiʿa en su obra ʿ***Uyūn al–anbāʾ fī ṭabaqāt al–aṭibbāʾ*** (ed. A. MÜLLER, s. l., ed. Al–Wahbiya, 1289H./1882 C., 2 vols. y más recientemente de RIḌĀ, Nizār, Beirut, ed. Dār Maktabat al–Ḥayāt, s. a., 792 pp.) da una relación pormenorizada de los médicos notables que ejercieron en Al–Andalus en estos primeros tiempos y de las obras que escribieron. El texto de este autor árabe es básico a la hora de aportar o consultar cualquier dato de historia de la medicina islámica en general. Ver también M. MEYERHOF, 1935: 1–13.

(46) MEYERHOF, M.: ***Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni***, Berlín, 1932.

Los fármacos proceden de los tres reinos de la naturaleza y son definidos como cualquier sustancia que ejerce una influencia sobre el cuerpo humano o animal; se dividen en simples, (*adwiyya mufrada*) y compuestos (*adwiyya murakkaba*). Todo lo que se ingiere puede ser alimento o veneno y los medicamentos están a un nivel intermedio entre ambas acciones[41].

La farmacología es una de las glorias de la ciencia árabe; gracias a las traducciones latinas posteriores los conocimientos farmacológicos de los musulmanes ejercieron una influencia preponderante sobre el Occidente, sobrepasando con mucho las aportaciones de griegos y romanos. Las raíces del corpus farmacológico[42] o materia médica árabe han de buscarse en la escuela de Gondishapur, crisol de las influencias helenística, india y persa. En ella se tradujeron importantes obras legadas por estas culturas. Allí desde muy pronto se conoció a Dioscórides y se tradujo el ***Libro de las drogas simples*** de Galeno, más algunos fragmentos de las obras de Oribasio y Pablo de Egina. Allí también llegaron influencias de la medicina india y persa. Estas obras serán traducidas posteriormente en Bagdad por Ḥunayn Ibn Isḥāq (809–873) primero en siríaco y luego en árabe y sus traducciones fueron la base de numerosos tratados de farmacología [MEYERHOF, 1935: 2].

Entre estas figuras iniciadoras de la farmacología árabe hay que mencionar a Abū Zakariyyā᾿ Yuḥannā Ibn Māsawayhī, conocido por *Mesué el Viejo*[43] (m. 857), que fue médico de cabecera de los califas de Bagdad [VILLANUEVA, 1958: 37]; su base doctrinal está basada en la fisiología de Galeno y la farmacología y la terapéutica de Dioscórides. El médico y filósofo árabe Abū Yūsuf Ya῾qūb Ibn Isḥāq Al-Kindī (m. ± 870) concibe la gradualidad del efecto de los fármacos, afirmando que, en la elaboración de los compuestos,

una clasificación vegetal orgánica en géneros, especies y variedades o clases; *vid.* ASÍN PALACIOS, M.: *Un botánico andalusí desconocido*, Madrid, 1942. La ciencia farmacológica fue la principal beneficiada de estos conocimientos teóricos de la botánica y prácticos de la agricultura.

A los anteriores habría que añadir algunos títulos más recientemente publicados. Remitimos al estado de la cuestión de conjunto de GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración: «La agronomía en Al-Andalus», *El legado científico andalusí*, Madrid, ed. Centro Nacional de Exposiciones / Al-Andalus'92 / I.C.M.A., 1992, pp. 145–155; «Agriculture in Muslim Spain», *The legacy of Muslim Spain, edited by Salma Khadra JAYYUSI; chief consultant*, *Manuela MARÍN*, Leiden, ed. E. J. Brill, 1992, pp. 987–999, y a los estudios recogidos en el libro de conjunto *Ciencias de la Naturaleza en Al-Andalus. I. Textos y estudios. Ed. por E. García Sánchez*, Granada, ed. C.S.I.C., 1990.

(41) H. SCHIPPERGES dedica un completo e interesante epígrafe a estudiar precisamente "La dietética como base de la medicina" [1972: 83–85].

(42) *Cfr.* MEYERHOF, Max: "The Background and Origins of Arabian Pharmcology". *Cyba Symposia*, IV, 1944, pp. 1847–56. ANAWATI, G. C.: "Introduction à l'histoire des drogues dans l'Antiquité et au Moyen Âge" en *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, 5 1958, pp. 345–366. LEVEY, M.: *Early Arabic Pharmacology*, Leiden, 1973.

(43) SBATH, Paul: *Le livre des temps d'Ibn Masawaih*, El Cairo, 1933.

por medio de la disposición de los alimentos se hará el tratamiento sin medicación alguna. Si no es posible el tratamiento con medicinas específicas, se comenzará con el remedio más débil. En tanto que sea posible el tratamiento con un remedio *simple* no se hará con uno *compuesto*, pero si no es posible sin remedios compuestos, se tratará con el que esté menos compuesto. Esta es la filosofía de la terapéutica farmacológica básica.

La farmacología se encontraba a medio camino entre la dietética fundamental y la cirugía. Siguiendo las teorías de la medicina de la Antigüedad, se fundamenta en la teoría de los humores y los temperamentos [BROWNE, 1933: 134–136]. El cuerpo humano para estar bien ha de tener estos elementos constitutivos en equilibrio; la enfermedad es la rotura de su equilibrio, y para restaurar la salud es necesario la administración de remedios que tiendan a recuperar esa armonía perdida. Se clasifican así los alimentos y medicamentos con arreglo sus cualidades en secos, húmedos, calientes o fríos y se tienden a administrar contrapesando a las características esenciales de la enfermedad [BUCKHARDT, 1977: 81 y ss.]. Al lado de estas especulaciones teóricas hay una sólida tradición en el estudio de la botánica y en el conocimiento de las virtudes curativas de las plantas[40].

por E. García Sánchez, Granada, ed. C.S.I.C., 1990, pp. 207–222; «Sobre alimentación y sociedad (El texto árabe de "La guerra deleitosa")», *Al–Qantara*, Madrid, ed. C.S.I.C., 1992, vol. XIII/1, pp. 83–122.

(40) Los tratados de agricultura son esencialmente prácticos, a diferencia de los de botánica y farmacología. Son dignos de mención Ibn Wāfid, botánico, médico y farmacólogo que en el siglo XI, además de escribir un tratado sobre agricultura, plantó una *Huerta del Rey* en Toledo, en la que se dedicó al estudio de la botánica [VERNET, 1978: 162]. Cf. MILLÁS VALLICROSA, J.: "La traducción castellana del tratado de agricultura de Ibn Al–Wāfid", *Al–Andalus*, Madrid–Granada, 1943, pp. 281–332, pero no parece que haya sido el primero en Al–Andalus en plantar un jardín botánico, *cfr.* SAMSÓ, Julio: «Ibn Hišām Al–Lajmī y el primer jardín botánico de al–Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1981–1982, nº. 21, pp. 135–141. También a este autor corresponde uno de los primeros tratados de balneología [VERNET, 1978: 257]. Además de esta obra hay que destacar la figura de Ibn Wāfid como importante médico en la taifa de Toledo, *vid.* ÁLVAREZ DE MORALES Y RUIZ–MATAS, Camilo: "La medicina árabe en el reino taifa de Toledo", *Simposio «Toledo Hispanoárabe*, Toledo, 1986, pp. 35–38. Ibn Baṣṣāl le sucedió en esta *Huerta del Rey* y escribió *Al–Qaṣd wa–l–Bayyān*. MILLÁS VALLICROSA, J.: "La traducción del tratado de agricicultura de Ibn Baṣṣāl", *Al–Andalus*, Madrid–Granada, 1948, pp. 347–430. Ibn Al–ʿAwwām (c. 1175) recopiló todos los conocimientos a su alcance en una obra enciclopédica, *Cfr.* VERNET, Juan: «Ibn Al–ʿAwwām», *Dictionary of Scientific Biography*, 1970, vol. 1, pp. 350–351, al igual que Abū l–Jayr. CARABAZA BRAVO, Julia Mª.: «Abū l–Jayr y su texto agrícola», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, ed. Asociación Española de Orientalistas, 1989, nº. 25, pp. 43–56. También tiene una gran importancia la obra del sevillano Ibn Ḥaŷŷāŷ, editada por CARABAZA BRAVO, Julia Mª.: *Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥaŷŷāŷ Al–Išbīlī: al–Muqniʿ fī l–filāḥa. Introducción, estudio y traducción, con glosario*, Granada, ed. Universidad de Granada, 1988, ed. en microfichas. El último de los estudiosos de la agricultura fue el granadino Ibn Luyūn (m. 1346), quien nos ha dejado un poema didáctico sobre el tema.

Junto a esta corriente enteramente práctica hay otra teórica y erudita que pretendía dar las características terapéuticas de las plantas; para evitar las confusiones se hacen estudios filológicos de sus nombres, dando los sinónimos en todas las lenguas peninsulares y conocidas. Por primera vez un botánico desconocido (discípulo de Abū–l–Hasān Ibn Luengo, discípulo a su vez de Ibn Wāfid) en su *Sostén del médico para el conocimiento de las plantas* establece

tancia de las aportaciones de la propia medicina islámica. Gracias al vehículo unificador de la lengua árabe, durante muchos siglos fue la pionera en investigación y aportaciones, pasando luego a ser la base del despegue de una nueva medicina cristiana, ya europea y escrita en latín.

Seguidamente vamos a centrarnos más en los campos de la farmacología y la cirugía, para mostrar la evolución de los conocimientos de estas dos disciplinas en la Península Ibérica islámica.

3. LA FARMACOLOGÍA ANDALUSÍ.

En la medicina islámica las posiblidades de intervención estaban ordenadas de un modo estrictamante jerárquico. La más radical, realizada con el bisturí se aconseja únicamente cuando se han agotado todos los medios o estan éstos desde el principio descartados. La cirugía no estaba permitida sin probar antes los remedios farmacológicos, y éstos a su vez sin intentar solucionar el mal por medio de la medicina dietética. Dentro de la farmacología islámica ocupaba un lugar de privilegio la dietética[39]. Si es posible realizar simplemente la terapia

(39) No se han prodigado las investigaciones sobre dietética, en sentido médico en el mundo islámico, aunque en ocasiones se hayan incluido dentro de los estudios sobre los medicamentos simples. Últimamente se han multiplicado los estudios centrados en la alimentación, desde múltiples puntos de vista: edición de manuscritos desconocidos, libros de cocina, estudios bromatológicos, etc. Así desde una visión general hay que resaltar como básicos para el conocimiento de la alimentación de los andalusíes los estudios de: ARIÉ, Rachel: "Remarques sur l'alimentation des musulmans d'Espagne au cours du bas Moyen Age", *Cuadernos de Estudios Medievales*, Granada, II–III, 1974–75, pp. 299–312. BOLENS, Lucie: *L'Andalousie. Du sacré au quotidien, XIe.–XIIIe. siècle*, Londres, ed. Variorum Reprints, 1991, y de la misma autora *La cuisine andalouse, un art de vivre XIe.–XIIIe. siècle*, París, Éditions Albin Michel S. A., 1990, 351 pp. GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración: "Fuentes para el estudio de la alimentación en la Andalucía islámica", *Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et Islamisants (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, pp. 269–288, y de la misma autora también "La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico. I", *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, Granada, ed. Universidad de Granada, 1981–1982, nº. 2–3, pp. 141–176 y "La alimentación en la Andalucía islámica. Estudio histórico y bromatológico. II: carne, pescado, huevos, leche y productos lácteos", *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, Granada, IV–V, 1983–86, pp. 237–278; «Los cultivos de Al–Andalus y su influencia en la alimentación», *II Jornadas de Cultura Islámica. Aragón vive su Historia. Teruel, 1988*, Madrid, Editor. Al–Fadila, 1990, pp. 183–192; «Aspectos dieteticos de la alimentacion en Al–Andalus», *Historia y cultura del Islam español (Curso de Conferencias, 1986–1987)*, Granada, ed. Escuela de Estudios Arabes del C.S.I.C., 1988, pp. 43–64. WAINES, David: «The Culinary Culture of al–Andalus», *The legacy of Muslim Spain, edited by Salma Khadra JAYYUSI; chief consultant Manuela MARÍN*, Leiden, ed. E. J. Brill, 1992, pp. 725–738.

Desde un punto de vista más específico son resaltables: BOLENS, Lucie: «Le haricot vert en andalousie et en Méditerranée médiévales (Phaseolus, Dolichos, "Lūbiā", Judía», *Al–Qantara*, Madrid, ed. C.S.I.C., 1987, nº. 8, pp. 65–86. GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración: «Ibn Al–Azraq: "Urŷūza" sobre ciertas preferencias gastronómicas de los granadinos"», *Andalucía islámica. Textos y Estudios*, 1980, nº. 1, pp. 141–162. KUHNE, Rosa: «Un tratado inédito de dietética de al–Rāzī», *Anaquel de Estudios Árabes*, Madrid, ed. Universidad Complutense, 1991, vol. 2, pp. 35–73. MARÍN, Manuela: "Materiaux pour l'histoire de l'alimentation hispano–maghrébine. "Alī b. Ibrāhīm Al–Andalusī et son Urŷūzat Al–Fawākih", *Islão e Arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos*, Évora, ed. por Abel Sidarus, 1986, pp. 297–304; y también de la misma investigadora «Las plantas alimenticias y su utilización en un manuscrito oriental sobre alimentación y dietética», *Ciencias de la Naturaleza en Al–Andalus. I. Textos y estudios. Ed.*

desconocida hasta principios de siglo[33], y no tuvo ninguna trascendencia en la medicina posterior, ni islámica, ni cristiana.

A mediados del siglo XIV se expande por el Reino de Granada una terrible peste, la conocida como *peste negra*, que entró por Almería en 1348. Varios médicos granadinos alcanzarán la fama gracias a los tratados que escribieron sobre la misma. Entre ellos Muḥammad Aš–Šaqūrī (nacido 1327)[34], oriundo de Segura de la Sierra, escribió una importante obra, con notables anotaciones sobre cirugía. Abū Ŷaʿfar Aḥmad Ibn ʿAlī Ibn Jātima (m. 1369) también se hizo famoso con su importante ***Tratado de la peste***[35]. El propio Ibn Al–Jaṭīb escribió otro opúsculo al respecto. Todos tienen clara la visión del contagio por contacto, y proponen unas medidas preventivas que muestran unos conocimientos muy superiores a los de la medicina cristiana contemporánea.

El mencionado Ibn Al–Jaṭīb, entre su variada labor como polígrafo[36] también escribió otros tratados sobre medicina. Sus aportaciones tienen un carácter más de recopilación del saber académico anterior, que propiamente de innovación o de tipo empírico. Pero el volumen de su obra médica y su importancia no pueden ingnorarse[37]. A este panorama general de la medicina granadina ha de añadirse la existencia del *māristān*, institución hospitalaria de la Granada naṣrī, que tuvo su origen a fines del s. XIV y que ejerció diferentes funciones asistenciales[38].

Estos son los grandes hitos y las más eminentes personalidades de la medicina islámica. Se puede ver en las diversas fases del desarrollo de la misma primero, la gradualidad en la asimilación del legado de la Antigüedad clásica y de las tradiciones india y persa, y luego la progresiva personalidad e impor–

(33) RENAUD, H. P. J.: "Un chirurgien musulman du royaume de Grenade: Muḥammad Aš–Aš–Šafra", *Hesperis*, Rabat, XX, 1935, pp. 1–20, y XXVII, 1940, pp. 97–98.

(34) Renaud recoge la noticia de la *Iḥāṭa* que dice que uno de los maestros de Aš–Šaqūrī había sido Ibn Aš–Sarrāŷ. RENAUD, H. P. J.: «Un médecin musulman du royaume de Grenade: Muḥammad Aš–Šaqūrī», *Hesperis*, Rabat, XXXV, 1935, pp. 31–64.p. 38.

(35) GIBERT, Soledad: "Ibn Khātima", *Encíclopédie de l'Islam. 2e. éd.*, vol. III, pp. 860–861. MARTÍNEZ ANTUÑA, Melchor: "Abenjátima de Almería y su tratado de la peste", *Religión y Cultura*, octubre, 1928, pp. 68–90.

(36) BOSCH VILÁ, Jacinto: "Ibn Al–Khatīb", *Encíclopédie de l'Islam. 2e. éd.*, vol. III, pp. 859–860.

(37) VÁZQUEZ DE BENITO, Mª. Concepción: «La Materia Médica de Ibn Al–Jaṭīb», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, nº. 1, 1979, pp. 139–150; «La medicina en Al–Andalus a través de Ibn Rušd e Ibn Al–Jaṭīb», *I Jornadas de Cultura Islámica. Al–Andalus, ocho siglos de Historia. Toledo, 1987*, Madrid, Editorial Al–Fadila, 1989, pp. 61–66. Ver nota 66.

(38) Ver de TORRES BALBÁS, Leopoldo: "El māristān de Granada", *Al–Andalus*, Madrid–Granada, nº. 9, 1944, pp. 481–498. GARCÍA GRANADOS, J. A.; SALVATIERRA CUENCA, V.: «El Maristán de Granada: Urbanismo y funciones» *Arqueología Espacial. Coloquio sobre el microespacio. Época romana y medieval*, Teruel, Colegio Universitario de Teruel, vol. 4, 1986, pp. 311–326; GARCÍA GRANADOS, J. A.; GIRÓN IRUESTE, F.; SALVATIERRA CUENCA, V.: *El Maristán de Granada, un hospital islámico*, Granada, 1989, 106 pp.

Iḥāṭa– gentes de toda extracción social sintieron vivo interés por sus clases, a las que acudían pagando; a pesar de ello, muchos hicieron duros sacrificios económicos para poder pagar los gastos que implicaba la asistencia (posiblemente sea ésta una exageración de Ibn Al–Jaṭīb). Fue también médico de la corte de Muḥammad II (1273–1302), siendo famoso por las clases que impartía.

Le sucedió Muḥammad Al–Karmī Al–Gamāṭī (m. 1300), un excelente práctico, de alto nivel médico, del que se dice que atendía las consultas de otros médicos[30]. Ambos facultativos fueron a su vez maestros de Abū ʿAbd Allāh Ibn As–Sarrāŷ (m. 1330)[31]. Este último vivió en Granada entre 1256–1329 y por razones políticas debió huir al Mágreb; escribió numerosas obras de medicina y botánica aunque ninguna nos ha llegado. Al morir Muḥammad II en 1302 se entronizará su hijo, Muḥammad III. Ibn Al–Sarrāŷ, el médico real, achacará el fallecimiento del sultán a una rosquilla envenenda que el príncipe heredero le envió desde su palacio; por ello se ganará la cárcel y el destierro posterior. Su familia era de origen toledano y él fue médico de la casa real; había viajado por Túnez y estuvo viviendo durante un tiempo en el Mágreb; escribió un libro sobre la esencia de las plantas, pero no se ha conservado [MEYERHOF, 1935: 34], era un hombre muy sabio y preocupado por los pobres y necesitados, ya que atendía gratuitamente a los menesterosos y les daba un tercio de sus ingresos.

Este último, fue, a su vez, maestro de Muḥammad Aš–Šafra Al–Qirbilyanī[32], médico de doble formación, práctica y académica, que representa la ambigüedad del final del siglo XIII y primera mitad del siglo XIV en que vivió: originario del señorío mudéjar de Crevillente (Alicante), se inició en el uso de la medicina popular con su padre, para luego estudiar con un médico cristiano en Valencia, y con otros importantes sabios musulmanes en Granada: fue primeramente farmacólogo, aunque será conocido sobre todo por su obra como cirujano: fue médico popular y al mismo tiempo servirá durante largos años al sultán granadino Naṣr, habitando con él en Guadix. Vivió en Crevillente, Valencia, Granada, Marraquesh, Fez, sin dejar de viajar constantemente, pero tendrá tiempo de escribir para su hijo una obra sobre cirugía, heridas y tumores, de la que se han conservado algunos manuscritos en la actualidad, el ***Kitāb al–Istiqṣāʾ wa–l–ibrām fī ʿilāŷ al–ŷirāḥāt wa–l–awrām***. Se trata de una importante obra de carácter quirúrgico, en la que también se recogen en su tercera y última parte una larga serie de remedios farmacológicos. Este tratado es una obra de importancia singular, aunque, por su carácter tardío, ha sido

(30) ARIÉ, Rachel: *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232–1492)*, París, ed. de Boccard, 1973, p. 430.

(31) FRANCO, 1990: *passim*. LECLERC, 1876: II, 282 y ss. *Iḥāṭa*, *ed. ʿINĀN, 1976, III, 160–162; ms. de El Escorial pág. 140. IBN ḤAŶAR AL–ʿASQALĀNĪ: Al–Durar al–kāmina fī aʿyān al–miʾa al–ṯāmina*, ed, Haydarabad, 1929–30, vol. III, noticia 761, pág. 287

(32) FRANCO, 1990: *passim*; LLAVERO RUIZ, E.: *Un tratado de cirugía hispanoárabe del siglo XIV: el Kitāb al–istiqṣāʾ de Muḥammad Al–Šafra*, Granada, ed. por la Universidad de Granada en microfichas, 1989.

Nafīs ʿAlā Ad-Dīn Abū-l ʿAlā ʿAlī Ibn Abī-l-Ḥazm Al-Qurašī Ad-Dimasqī, de origen damasceno (1210-1288), estudió medicina en el famoso hispital An-Nūrī de su ciudad natal y escribió un gran número de obras médicas; esntre ellas hay que destacar un tratado de oftalmología, ***Kitāb Al-Muʾddab fī ṭ-ṭibb al-ʿayn, El honesto libro sobre los ojos.*** Mucha mayor trascendencia ha tenido su comentario a la ***Anatomía*** de Avicena ***Kitāb šarḥ tašrih Ibn Sīna***, ya que en él expuso por pimera vez la teoría de la circulación pulmonar[27], En opinión de J. Vernet [1978: 259] esta obra de Ibn An-Nafīs debió haber sido conocida en Granada, debido al altísimo nivel de la medicina granadina de la época y a la enorme velocidad de transmisión de la ciencia en esa época. Es más que probable, por tanto, que Muḥammad Aš-Šafra, Ibn Al-Jaṭīb y el resto de los médicos granadinos contemporáneos conocieran las importantes aportaciones del damasceno.

2.4. La medicina en el Reino de Granada.

En los siglos posteriores al dominio almohade, en que brillaron con luz propia Ibn Zuhr e Ibn Rušd, el territorio de Al-Andalus quedará restringido a la Granada nazarí. En ella se refugiarán gran número de sabios, literatos, y científicos, gracias a lo que se producirá un gran explendor de las ciencias y las letras.

Entre los eminentes científicos emigrados desde otros lugares de Al-Andalus hay la que hemos llamado un *grupo levantino* de médicos[28], con representantes como Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Raqūṭī Al-Mursī (segunda mitad s. XIII); originario del valle de Ricote (Murcia), residió en la capital murciana hasta la conquista de la misma por los cristianos; allí permaneció durante un tiempo en la escuela fundada por Alfonso X, conviviendo con sabios judíos y cristianos, pero finalmente prefirió trasladarse a la Granada del naṣrī Muḥammad I con sus correligionarios[29]. Al contrario que su discípulo Ibn Al-Sarrāŷ, Ar-Raqūṭī no era tan generoso, puesto que -según se narra en la

(27) Este hecho fue sacado a la luz por el egipcio Abdul-Karim CHEDADÉ en 1924, por entonces un estudiante de medicina. Demuestra claramente su prioridad en el descubrimiento de la circulación menor, mucho antes que Miguel Servet (1546) o Realdo Colombo (1559). CHEDADÉ, A.-K.: *Ibn an-Nafīs et la découverte de la circulation pulmonaire*, Damasco, 1955. Sobre el mismo asunto pueden consultarse igualmente los importantes estudios de Max MEYERHOFF: "Ibn an-Nafīs und seine Theorie des Lungenkreislaufs, *Q.S.N.G.M.*, 4, 1933, pp. 37-38; MEYERHOFF, M.: "Ibn an-Nafīs (XIIIth cent.) and his theory of the lesser circulation", *Isis*, 23, 1935, pp. 100-120, SCHACHT, J.: "Ibn An-Nafīs, Servetus and Colombo", *Al-Andalus*, Madrid-Granada, XXII, 1957, pp. 317-336. Finalmente sobre la importancia del descubrimiento de la circulacion menor en épocas posteriores ver TEMKIN, O.: "Was Servetius influenced by Ibn An-Nafīs?", *B.H.M.*, 8, 1940, pp. 731-734.

(28) Sobre las relaciones científicas entre estos y otros médicos de origen levantino más o menos claro, ver FRANCO, 1990: 102-4; especialmente el cuadro que publicamos en la página 104.

(29) VERNET, 1986: 121-122. ARIÉ, Rachel: *Historia de España (Siglos VIII-XV)*, Barcelona, ed. Labor, 1982, p. 360. Sobre su primera residencia en Murcia y el abandono de esta ciudad taras la conquista TORRES FONTES, Juan: "La cultura murciana en el reinado de Alfonso X", *Murgetana*, Murcia 14, 1960, pp. 57-90.

Avenzoar se inspira la medicina de Galeno y es considerado como el mayor de los clínicos andalusíes, al igual que Rhazes lo es de los orientales.

Abū-l-Walīd Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn Rušd, o *Averroès* (1126-1198), tenía sus orígenes en una familia de juristas de Córdoba y llegó a ser médico de cabecera de la corte del almohade Yūsuf, en Marruecos. Escribió una obra contra Al-Gazzālī y otra de comentario a la doctrina de las fiebres de Galeno y Avicena, aparte de tratados menores sobre la triaca y los medicamentos simples[23]. Su gran obra es el ***Kitāb al-kulliyāt fī ṭ-ṭibb***[24], conocido en Occidente como ***Liber universalis de medicina*** y como ***Colliget***. En él se estudian sobre una base aristotélica los principios generales de la medicina, constituyendo el tema central la concordancia entre Aristóteles y Galeno (motivo muy desarrollado por la escolástica latina con posterioridad).

El ***Kulliyāt*** consta de siete libros consagrados a la anatomía[25], fisiología, patología, semiótica, terapéutica, higiene y medicación; esta última parte encierra un elogio a su maestro, Avenzoar, y en ella incluye unas importantes aportaciones médicas, como la de señalar que las personas que han pasado la viruela adquieren inmunidad frente a la misma. F. Rodríguez Melero afirma que el ***Colliget*** es ya un libro típicamente renacentista y se encuentra más cercano de Vesalio que de Galeno, rompiendo voluntariamente los esquemas del pasado[26]. La postura liberal de Ibn Rušd confirma que el el medioevo árabe las autoridades no eran consideradas un sistema didáctico perfecto y terminado, ni tampoco se creía que el proceso científico estaba ya clausurado [SCHIPPERGES, 1972: 98].

En Oriente habría que mencionar especialmente a Ibn Abī Uṣaybiʿa (1200-1270), por su historia de la medicina islámica titulada ***Historia de los médicos*** [ed. 1935], pero mucho más importante fue su contemporáneo Ibn Al-

QUEZ DE BENITO, Concepción: "Sobre la cosmética (*zīna*) del s. XIV en Al-Andalus", ***Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia***, año XXXIII, nº. 129, marzo 1982, pp. 9-48.

(23) ARNALDEZ, R.: "Ibn Ruṣh", *Enciclopédie de l'Islam, 2e. ed.*, vol. III, pp. 934-860.

(24) FÓRNEAS BESTEIRO, José Mª.; ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo (eds.): *Ibn Rušd. Kitāb Al-Kulliyāt fī l-ṭibb*, Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., 1987, 518 + 274 pp.

(25) RODRIGUEZ MOLERO, Francisco J.: "Originalidad y estudio de la Anatomía de Averroes", *Al-Andalus*, Madrid-Granada, 15, 1950, pp. 47-67. TORRE, E.: *Averroes y la ciencia médica: La doctrina anatomofuncional del Colliget*, Madrid, 1974.

(26) Los estudios más interesantes sobre Averroes como médico cronológicamente son: VERNET, Juan: "Averroes, médico", *Las Ciencias*, 15, 1950, pp. 193-199. ARNALDEZ, R.: "Ibn Rushd", *Enciclopédie de l'Islam, 2ème. ed.*, París, ed. G. P. Maisonneuve, 1960, vol. III, pp. 934-944. RODRIGUEZ MOLERO, Francisco J.: "Un maestro de la medicina arábigoespañola: Averroes", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XI, 1962, pp. 55-73. RODRIGUEZ MOLERO, Francisco X.: "Averroes, médico y filósofo", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XI, 1962, pp. 55-73. BÜRGEL, J. Ch.: *Averroes «contra Galenum»*, Göttingen, 1967. VÁZQUEZ DE BENITO, Concepción: *Commentaria Averrois in Galenum*, Madrid, C.S.I.C. / I.H.A.C., 1984, XII + 341 pp y VÁZQUEZ DE BENITO, C.: *La medicina de Averroes: comentarios a Galeno*, Zamora, Colegio Universitario, 1987, 299 pp.

diferían sensiblemente de la actualidad[19]. A pesar de ello, en Córdoba no se disponía de hospitales públicos del tipo de los construídos en Oriente desde hacía tiempo. A fines de este mismo siglo se introdujeron en Al-Andalus los exámenes de medicina para los aspirantes a ejercer esta profesión. Al término de los estudios, y previo examen, los alumnos recibían un certificado (*iŷāza*) de cada uno de sus profesores; este título les autorizaba, a su vez, a enseñar los libros que habían leído y aprendido. No existía un título genérico, sino que la profesión se ejercía como resultado de una serie de permisos independientes que, en algunos casos, se otorgaban sin ton ni son[20].

Entre los más altos representantes del siglo XII hay que mencionar a la familia de los Banū Zuhr, especialmente a Abū Marwān ʿAbd Al-Malik Ibn Abī l-Allāh Ibn Zuhr (ca. 1095-1161), *Avenzoar*[21], sevillano que estuvo al servicio de la dinastía almohade. Como fenómeno raro entre los importantes médicos musulmanes, únicamente estuvo dedicado a la medicina. Su mentalidad es fiel ejemplo de la consideración superior hacia la medicina académica y el aprecio menor hacia la práctica de la cirugía y la preparación de medicamentos (menesteres poco prestigiados, propios de los prácticos ayudantes del médico), reflejo ya de una primera separación de funciones entre medicina, cirugía y farmacia [PAREJA, 1954: II, 900].

Entre sus tratados más importantes de medicina hay que mencionar el ***Kitāb al-taysīr fī l-mudāwāt wa-l-tadbīr*** o ***Libro para facilitar la terapéutica y el régimen***, dedicado a Averroes; en él aparece una descripción de las enfermedades y un estudio de su tratamiento y, aspirando a situarse en un término medio entre medicina teórica y práctica, resalta especialmente el valor de la experiencia. Siguiendo un orden expositivo tradicional (de la cabeza a los pies), entre las numersosas aportaciones que pueden hallarse en el mismo están la descripción de los tumores de mediastino, descripción del abceso de pericardio, recomendación de la traqueotomía, la almientación artifical por el esófago, etc. Otra obra médica suya de importancia es el ***Kitāb al-iqtiṣād***, que trata en sus cuatro quintas partes de remedios farmacológicos y de cosmética[22].

(19) *Cfr.* ÁVILA, Mª. Luisa: *La sociedad hispanomusulmana al final del Califato (Aproximación a un estudio demográfico)*, Madrid, ed. C. S. I. C., 1985, 222 pp.

(20) VERNET, 1986: 71. Sobre las *iŷāzāt* en general ver RIBERA, J.: "La enseñanza entre los musulmanes españoles", en *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid, 1928. Una *iŷāza* conocida de época tardía ha sido publicada por SECO DE LUCENA, Luis: "El título profesional de un médico del siglo XV: un curioso documento árabe granadino", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, III, 1954, pp. 23-40.

(21) COLIN, G.: *Avenzoar, sa vie et ses oeuvres*, París, 1911. ULLMANN, 1970: 162-163. KUHNE, Rosa: "Aportaciones para esclarecer alguno de los puntos oscuros en la biografía de Avenzoar", *Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabisants et Islamisants (Málaga, 1984)*, Madrid, 1986, pp. 431-446. PEÑA, Carmen, GIRÓN IRUESTE, Fernando: "Aspectos inéditos en la obra médica de Avenzoar: El prólogo del *Kitāb al-taysīr*. Edición, traducción y comentarios", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, XXVI, 1977, pp. 103-116.

(22) Ver de KUHNE, Rosa: "Avenzoar y la cosmética", *Orientalia Hispánica, sive studia F. M. Pareja dicata*, vol. I: *Arabica-Islamica*, Leiden, ed. E. J. Brill, 1974, pp. 428-437. VÁZ-

desde Oriente ya se había producido un siglo antes[17]. Gracias a la tolerancia de los gobernantes musulmanes orientales para con las poblaciones vencidas, y a la asimilación de sus saberes (junto a una política de «fomento de la investigación», manifestada en la fundación de la *Bayt Al-Ḥikma* y la *Madrasa*), siempre que no fueran contra los principios de la fe islámica, los saberes de la antigüedad serán asimilados, y luego desarrollados.

Esta fecunda labor llevada a cabo por los musulmanes orientales llegará a Al-Andalus gracias a los frecuentes viajes, tanto de peregrinación (*ḥaŷŷ*), como científicos, y al frecuente comercio de libros entre los países del Islam, de modo que en el s. IX encontramos en Al-Andalus a una figura señera del saber científico, Ibn Ḥabīb (796-852-3), que despuntará -entre otras- también en la ciencia médica. Su ***Mujtaṣar fī ṭ-ṭibb***, recientemente editado[18], es un resumen de una obra mayor que se habría titulado ***Kitāb ṭibb al-ʿarab***

Esta obra es una clara muestra de la incipiente medicina andalusí de este siglo noveno. Dividido en dos partes, una primera de medicina religiosa o *del profeta*, y una segunda más científica, relacionada con el galenismo arabizado. En la primera, recoge noticias de tipo médico de diversa clase, todas en relación con la terapia de las enfermedades, conservación de la salud por medio de los alimentos, la dieta, sangrías, ventosas, con abundancia de referencias a prácticas mágicas o la recitación de diversos pasajes del *Corán*; se trata de una medicina profundamente relacionada con la religión, cuando no con la superstición. En la segunda parte, la descripción de los medicamentos *simples* y sus cualidades, está relacionada con la concepción humoral galénico-hipocrática, reflejando una importante carga de conocimientos botánicos y médico-científicos herederos de la ciencia greco-helenística, que habría tenido la oportunidad de adquirir oralmente durante un viaje por Oriente entre los años 822-825. Se trata del primer ejemplo conocido de la introducción del *galenismo arabizado* en Al-Andalus.

En el siglo X Córdoba era una metrópoli llena de explendor y riqueza, que, además competía con Bagdad en explendor económico y cultural. Allí acudían los enfermos que iban a consultar a los médicos más famosos [VERNET, 1986: 41-2]; Córdoba contaba con lo que cabría calificar como una incipiente socialización de la medicina y de la farmacología, incomprensible en la sociedad cristiana contemporánea; las biografías de los médicos andalusíes contemporáneos recogidas por Ibn Ŷulŷul (943-después del 994), hacen suponer la existencia de un embrión de medicina social (médico y fármacos gratuitos, suministrados los últimos por las farmacias del palacio). Precisamente un estudio sobre la demografía de la época se pone de manifiesto que -dejando aparte la elevada mortalidad infantil- la tasa de mortalidad y la esperanza de vida no

(17) *Cfr.* ÁLVAREZ DE MORALES, C.; GIRÓN IRUESTE, F.: *op. cit.*, pp. 25-30.

(18) ÁLVAREZ DE MORALES, C.; GIRÓN IRUESTE, F.: *op. cit.*

rios, los llamados *médicos mozárabes*, destacarán en la práctica de la medicina entre los siglos VIII al X; éstos, junto con los monjes eran los depositarios del saber tradicional greco-latino, hasta que -gracias a las traducciones realizadas en Oriente- la medicina islámica alcance un cierto nivel[13]. Estos médicos cristianos ejercieron conjuntamente con los musulmanes en los primeros tiempos del asentamiento islámico; a partir del siglo IX asistimos a un mayor protagonismo, hasta que tomen el relevo, de los médicos musulmanes de Al-Andalus.

En segundo lugar, el libro sagrado para los musulmanes, el *Corán*[14] está lleno de reglas de vida higiénica y sanitaria y de indicaciones dietéticas. Estas prescripciones, junto a las que el *hadīṯ* o tradición atribuyó a Mahoma se convertirán en los primeros tiempos en fuente de la medicina islámica; posteriormente se reunieron en la *Tibb Al-Nabī* o *medicina del Profeta*[15]. A pesar de su origen religioso, no se puede olvidar [SCHIPPERGES, 1972: 65] que bajo la denominación de *medicina del Profeta* se transmitieron una amplia serie de textos de pura medicina popular, que sólo con posterioridad se atribuyeron al Profeta o a autoridades islámicas antiguas. Dentro de estas colecciones se encuentra la herencia de la medicina popular preislámica, junto a claras influencias de la antigua magia[16] y astrología orientales.

Finalmente, también hay una tendencia más científica. En Al-Andalus, durante los primeros siglos la medicina estuvo en manos de médicos orientales que habían venido a asentarse a la Península o de andalusíes que habían viajado y aprendido en Oriente. Hasta hace poco se creía que fue en el s. X cuando comenzaron a llegar y asimilarse los conocimientos médicos procedentes de Oriente, pero se ha demostrado que esta llegada del saber médico greco-latino

médicos andaluces en el "Libro de las Generaciones de Médicos", de Ibn Ŷulŷul, *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, ed. C.S.I.C., 1968, nº. 5, pág. 457.

(13) RENAUD, H. P. J.: "Les origines de la médecine arabe en Espagne", *Bulletin de la Societé Française d'Histoire de la Médecine*, 29, 1935, pp. 321-332. GIRÓN IRUESTE, F.: "Los médicos mozárbes y el proceso de constitución de la medicina árabe en Al-Andalus. Siglos VIII-X", *Asclepio*, 30-31, 1978-79, pp. 209-222. Algunos textos de médicos andalusíes de los siglos IX-XI han sido traducidos por SOURNIA, Jean-Charles: *Médecins arabes anciens, Xe. et XIe. siècles. Textes choisis et commentés par Jean-Charles Sournia*, París, 1986, 267 pp. Sobre la medicina mozárabe en general ver ÁLVAREZ DE MORALES, C.; GIRÓN IRUESTE, F.: *op. cit.*, pp. 12-18.

(14) *Cfr*. OPITZ, K.: *Die Medizin im Koran*, Stuttgart, 1906. GORDON, B. L.: "Medicine in the Koran", *J. Med. Soc. N. J.*, 52, 1956, pp. 513-518, y el mismo: "Arabian Medicine in the Post-Koranic Period", *J. Mich. Med. Soc.*, 55, 1956, pp. 1109-1116. BRANDENBURG, D.: "Hygiene und Medicin im Koran", *Med. Monatsspiegel*, 1968, pp. 132-136.

(15) PERRON, N.: *La médecine du Prophète*, París, Argel, 1870. ELGOOD, C.: "Tibb-ul-Nabbi or Medicine of the Prophet. Being a Translation of two Works of the Same Name", *Osiris*, 14, 1962, pp. 33-192. Sobre la medicina de los periodos inmediatos anterior y posterior a la revelación coránica ver: VILLARET, M.: "Contribution à l'étude de la médecine arabe avant l'Islam", *Bulletin de la Societé Française d'Histoire de la Médecine*, 16, 1922, 223-229 y GORDON B. L.: "Arabian Medicine in the Post-Koranic Period", *J. Mich. Med. Soc.*, 55, 1956, pp. 1109-1116. Para Al-Andalus ver ÁLVAREZ DE MORALES, C.; GIRÓN IRUESTE, F.: *op. cit.*, pp. 19-25.

(16) *Cfr*. BRANDENBURG, D.: *Medizin und Magie*, Berlín, 1975.

Abū ʿAlī Al–Ḥusayn Ibn ʿAbd Allāh Ibn Sīnā Al–Qānunī, o *Avicena* (980–1037), nacido cerca de Bujāra, ejercerá la medicina desde muy joven[8]. Fue el autor del ***Al–Qanūn fī ṭ–ṭibb***[9] conocido tras la traducción de Gerardo de Cremona por el ***Canon***, obra que incluía todo el saber científico de la época. Está dividido en cinco libros y trata sobre medicina general, medicamentos y toda clase de enfermedades. Durante muchos siglos fue la principal fuente de referencia de Oriente y Occidente, siendo traducido a numerosas lenguas y frecuentemente reeditado[10].

2.3. La medicina andalusí, síntesis de orígenes diversos.

La primera medicina que traen los conquistadores musulmanes son unas técnicas diversas que pasan a convivir con la ya ejercida por los cristianos de la Península Ibérica. Como han puesto y de manifiesto algunos investigadores en los primeros siglos del gobierno musulmán de Al–Andalus conviven tres tendencias en la medicina[11].

En primer lugar hay que citar la medicina de los cristianos peninsulares, que tiene en los conventos su lugar de aprendizaje y práctica, como en el resto del mundo latino medieval. En los monasterios hay monjes especializados en medicina que atienden a las necesidades de las gentes y son los depositarios del saber científico de la antigüedad. En los primeros siglos, en Al–Andalus hay numerosos conventos que además de su labor religiosa realizan una labor asistencial, como se desprende de algunas noticias transmitidas por Ibn Ŷulŷul (943–después del 994)[12]. Otros médicos laicos, formados en estos monaste–

(8) Remitimos especialmente a KRAUS, P.: "Eine arabische Biographie Avicennas", *Klin. Wschr.*, 11, 1932, pp. 1880–1894 y ANAWATI, G. C.: *Un essai de bibliographie avicennienne*, El Cairo, 1950. Más concretamente a AFNAN, Soheil M.: *Avicenna. His Life and Works*, Londres, 1958. BOUBAKER, Ben Yahia: "Avicenne médicine. Sa vie, son oeuvre", *Révue d'Histoire des Sciences*, 5, 1952, pp. 350–358. Igualmente remitimos a los congresos o volúmenes monográficos conjuntos que han tenido como objeto la Avicena, como el *Avicenna Commemoration Volume*, Calcuta, Ed. Iran Society, 1956 o la sección a él dedicada en las *Actas del XVIII Congreso Internacional de Historia de la Medicina*, Barcelona, 1980.

(9) GRUNER, O. C.: *A Treatise on the Canon Medicine of Avicenna incorporating a Translation of the First Book*, Londres, 1930. La decisiva trascendencia del mismo en la Historia de la Medicina posterior ha sido analizada por SIRASI, M. G.: *Avicena in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, ed. Princeton University Press, 1987, XII + 276 pp.

(10) Ver GOICHON, A. M.: "Ibn Sīnā", *Enciclopédie de l'Islam, 2ª. ed.*, París, ed. G. P. Maisonneuve, 1960, vol. III, pp. 965–972. SCHIPPERGES, H.: Der ärztliche Stand im arabischen und lateinischen Mittelalter", *Materia Medica Nordmark*, 12, 1960, pp. 109–118. D'ALVERNY, M. T.: "Les traductions d'Avicenne (Moyen Age et Renaissance)", *Q.A.N.L.*, 354, 40, 1957, pp. 71–90. SCHIPPERGES, H.: *Die Assimilation der Arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, Wiesbaden, 1964.

(11) ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo; GIRÓN IRUESTE, Fernando (introd., ed. y trad.): *Ibn Habib (m. 238/853). Mujtasar fī l–ṭibb (Compendio de Medicina)*, Madrid, ed. C.S.I.C. / A.E.C.I., 1992, 145 + 153 pp. *Vid.* especialmente la introducción pp. 11–29.

(12) Así, cuando ʿAbd Ar–Rahmān III padece una grave otitis enviará un correo con la orden de llamada a Córdoba del médico Yahyà Ibn Isḥāq, por entonces caíd de Badajoz; éste irá a consultar el caso a un convento y un monje le indicará el tratamiento. VERNET, Juan: «Los

al de los cristianos o judíos. El persa Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā' Ar–Rāzī, el *Rhazes* latino (865–925) ha sido tradicionalmente considerado como el científico por excelencia. Con sus 56 obras sobre medicina ha sido denominado "*el Galeno de los árabes*". Fue médico de los gobernantes de Jurasān y Bagdad. Muchas de sus 56 obras son breves monografías, pero otras son de una gran importancia, como *Al–Ḥāwī*, inmensa enciclopedia póstuma; *Al–Ḥāwī* será traducida al latín con el título de *Continens* y ejercerá una gran influencia en la ciencia occidental; en ella trata de cada enfermedad, analiza sus síntomas, causas y posible tratamiento [BOUAMRANE, 1984: 230]. Decidió realizar esta suma de conocimientos para corregir los errores que había observado en Hipócrates, y en sus obras, en general, se encuentran abundantes ejemplos de casos clínicos en los que manifiesta el resultado de sus propias experiencias, lo cual confirman que ya desde los primeros siglos la medicina islámica tenía un grado de experimentación que no tendrá la medicina cristiana medieval hasta el Renacimiento.

Otra gran obra de Ar–Rāzī es el ***Kitāb Al–Manṣurī***, aún mas conocida que la anterior bajo el nombre del ***Liber de medicina ad Almansorem***, que está consagrada a la anatomía. También fue muy importante su monografía sobre la viruela y la escarlatina o su ***Sirr ṣinā'at aṭ–ṭibb***, o ***Secreto del arte médica***[6]. Se le considera el mayor clínico del Islam, y fue el director[7] de un *bīmāris–tān*, un hospital, fundado en 918 por el califa Al–Muqtādir en Bagdad. Fue él quien pudo mostrar por primera vez que se puede actuar racionalmente, incluso con medios limitados, utilizando la casuística con perspectiva empírica.

Al anterior siguió el persa Abū 'Alī Ibn Al–'Abbās Al–Maŷūsī (m. 980), autor del ***Kitāb al–malakī*** o ***Liber regius***, obra enciclopédica que gozó de gran fama en Occidente. Al–Maŷūsī recomienda al estudiante de medicina frecuentar asiduamente el hospital para observar a los enfermos y en su obra recoge los conocimientos indispensables de anatomía, fisilogía, terapéutica y farmacología. Como Ar–Rāzī, es un crítico de la obra médica de la Antigüedad clásica; así, Hipócrates le parece oscuro, comparado con la concisión de Galeno, aunque éste le pareciera más prolijo.

(6) KUHNE, Rosa: "El «Sirr ṣinā'at al–ṭibb» de Al–Rāzī y su repercusión en la Península Ibérica", *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1978)*, Madrid, I.H.A.C., 1981, pp. 179–182. KUHNE, Rosa: "El Sirr ṣinā'at al–ṭibb de Abū Bakr Muhammad b. Zakariyyā' Al–Rāzī", ed. crítica del texto en árabe en *Al–Qanṭara*, Madrid, C.S.I.C., nº. 3, 1982, pp. 347–414; traducción y estudio en *Al–Qanṭara*, V, 1984, pp. 235–292, y VI, 1985, pp. 369–395, respectivamente. A ellas habría que añadir la estudiada por VÁZQUEZ DE BENITO, Mª. Concepción: *Libro de la introducción al arte de la Medicina o "Isagoge" de Abū Bakr Muhammad b. Zakariyā al–Rāzī*, Salamanca, 1979, 153+50+144 pp.

(7) VILLANUEVA, 1958, 44–5. ISKANDAR, Z.: "Rhazes' Clinical Experience: New Material", *Masriq*, 56, 1962, pp. 217–282.

Esta labor de traducción de los autores de la medicina griega dió a conocer y generalizó en el mundo islámico los postulados de la medicina galémica. Como consecuencia de los continuos viajes y comunicación con Oriente, progresivamente fue entrando esta manera clásica, denominada *galenismo arabizado* en Al–Andalus; esta denominación responde a la circunstancia de que no únicamente se transmitieron las traducciones, sino que los propios científicos árabes experimentaron y desarrollaron una elaboración particular de los postulados galénicos. Como principal hecho científico positivo que hay que adjudicar a los musulmanes está la experimentación a la que sometieron los postulados galénicos e hipocráticos, y cómo, este método científico (base de la ciencia actual) permitió un desarrollo y un avance sin precedentes en la ciencia médica.

La teoría gelénica traducida y adoptada por los árabes, elevaba al médico a la categoría de *científico*, distinguiéndole de los simples curanderos, cirujanos, o prácticos populares, ya que la medicina galénica descansa en la unión de la filosofía aristotélica con los métodos clínicos hipocráticos. Ambas tendencias son la base de la medicina académica posterior.

El galenismo se fundamentaba en la noción de *pneuma* o "espíritu vital" que anima a todos los seres vivos, además del concepto de *calor innato*; este "espíritu vital" alimenta el "calor innato" del corazón y posibilita la vida. Los organismos están compuestos, según esta concepción, de cuatro elementos (fuego, agua, tierra y aire), los cuales eran los constituyentes básicos de las cuatro cualidades fundamentales: caliente, frío, seco y húmedo. Todos los seres vivos estarían formados por la unión de estas cuatro cualidades, que, en combinación con las propias de los alimentos ingeridos, formaban los cuatro humores de que se componen todos los cuerpos: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Sus disfunciones o enfermedades estarían ocasionadas por la pérdida del equilibrio en el cuerpo humano de estos cuatro humores. Como los alimentos también tienen marcadas características en uno o otro sentido, serían aplicados, según su naturaleza intrínseca, para lograr el equilibrio roto entre los humores del cuerpo; en caso de mayor gravedad se aplicarían los medicamentos, preparados con mayor grado de inclinación hacia una característica concreta; su aplicación buscaría restablecer nuevamente el equilibrio en el cuerpo, o lo que es lo mismo, la salud.

La terapéutica estaba basada, por tanto en el conocimiento de los alimentos y de las plantas, que en forma de medicamentos *simples*, o *compuestos* de varios elementos diferentes, se aplicarían a los pacientes. Es por ello que se hacía vital el conocer las plantas y sus características, comenzando por los tratados farmacológicos que escribieron los propios griegos, y a la cabeza de ellos la ***Materia Médica*** de Pedacio Dioscórides Anazarbeo (ca. s. I d. C.), como veremos.

El siglo X y el siguiente han sido calificados como la *«edad de oro»* de las ciencias naturales en la cultura islámica. La obra de los traductores está prácticamente acabada y los eruditos se lanzan a trabajos originales. Las figuras islámicas van tomando el protagonismo, aventajando su número ya claramente

persa de las principales obras médicas de la antigüedad. En el siglo VII se formará en Gondishapur[1] un centro superior de enseñanza, la *Academia Hippocratica*, que convertirá a esta metrópolis persa en el primer centro cultural de Oriente [SCHIPPERGES, 1972: 61]. Cuando en el siglo octavo los musulmanes conquisten Persia, los científicos de esta metrópoli están en disposición de traspasar todo el saber recogido y traducido al persa a la nueva cultura conquistadora. Será la lengua árabe la que contribuirá a recoger primero, y a expander, después, el conjunto de ese saber científico helenístico.

El mundo islámico de los siglos VII al IX se caracteriza por su especial impulso hacia la asimilación cultural. A mediados del siglo IX los árabes ya interpretan bien las ciencias naturales de la Antigüedad y conocen en su totalidad las obras de Aristóteles, Galeno o el *Corpus Hippocraticum*.

Hacia fines del siglo VIII el centro de gravedad de la cultura ya se ha trasladado de Gondishapur a Bagdad[2], la nueva capital de los ʿabbasíes. Era Bagdad el centro de enlace de las vías comerciales del Asia Anterior y el lugar de reunión de tradiciones orientales antiguas. Allí el califa Al-Maʾmūn (813-833) fundará el *Bayt Al-Ḥikma*, *Casa de la Sabiduría*, o Biblioteca Real; en ella tendrá lugar un movimiento traductor del griego[3] y sobre todo del persa al árabe, que progresivamente irá poniendo a disposición de los musulmanes el acervo científico de la Antigüedad transmitido vía Gondishapur.

Esta biblioteca real será también la sede de la ciencia médica. En Bagdad trabajarán personalidades de la talla de Al-Kindī (m. 873), el primer gran filósofo de la medicina árabe[4], o Abū Zayd Ḥunayn Ibn Isḥāq Al-ʿIbādī (809-873), el gran traductor[5] del legado griego. Ḥunayn Ibn Isḥāq puso en árabe la totalidad de la obra de Galeno con unos criterios filológicos muy estrictos y avanzados y estuvo al frente de un completo centro de traductores que transcribió en árabe muchos libros de las ciencias naturales, incluida la medicina: Hipócrates, Galeno, Dioscórides, Arquígenes son los más notables del elevado número de autores griegos traducidos.

2.2. La Escuela Hipocrática y el Galenismo en la medicina islámica.

(1) ELGOOD, C.: "Jundi-Shapur. A Sassanian University", *Proc. Royal Soc. Med.*, 32, 1939, 1033.

(2) Cf. MEYERHOF, M.: "Von Alexandrien nach Bagdag. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", *Sondeabzug. aus den Sitzungsber. d. Preuss. Akad. Wiss. Philos.-Hist. Kl.*, Berlín, 23, 1930.

(3) Sobre este movimiento ver O'LEARY, De Lacy: *How Greek Science Passed to the Arabs*, Londres, 1949. WALZER, R.: *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, Y WALZER, R.: "Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen", *Miscellanea Mediaevalia*, 1, 1962, pp. 179-195.

(4) LEVEY, M.: *The Medical Formulary of Aqrabadin of al-Kindi*, Madison, 1966.

(5) Ver BERGSTRÄSSER, G.: *Ḥunayn Ibn Isḥāq und seine Schule. Sprach- und literaturgeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates un Galen. Übersetzungen*, Leiden, 1913. BERGSTRÄSSER, G.: *Ḥunayn Ibn Isḥāq, «Über die syrischen und arabischen Galen». Übersetzungen*, Leipzig, 1915. BERGSTRÄSSER, G.: *Neue Materialen zu Ḥunayn Ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie*, Leipzig, 1932. VILLANUEVA, 1958: 39-41. GHALIOUNGHI, Paul: "Ḥunayn Ibn Isḥāq, translator and medical writer", *Actas del XXVII Congreso Internacional de Historia de la Medicina. 31 agosto-6 septiembre 1980*, Barcelona, vol. II, 1981, pp. 245-248.

EVOLUCIÓN DE LA MEDICINA EN AL-ANDALUS

Francisco FRANCO-SÁNCHEZ

1. INTRODUCCIÓN.

La medicina en Al-Andalus es una de las ciencias que sufre una evolución mas notable, aunque paralela, por otro lado, al desarrollo de otras materias científicas. Como consecuencia de las notables contribuciones de sabios de todo el mundo islámico a la ciencia y a la técnica médicas, en Al-Andalus, al igual que en otras regiones del mundo musulmán, hay un largo proceso evolutivo, que enraizado en el pasado greco-romano, supondrá un eslabón esencial en la transmisión, perfecccionamiento y ampliación de los conocimientos científicos a la Europa del Renacimiento.

Seguidamente vamos a analizar esta evolución, teniendo en cuenta que la ciencia médica encierra diversas disciplinas, y que de la diversidad, riqueza y número de las aportaciones que se realizaron a lo largo de más de siete siglos en Al-Andalus únicamente puede presentarse una panorámica general, que hemos creído oportuno presentar cronológicamente, dividida por disciplinas.

2. LAS BASES CIENTÍFICAS DE LA MEDICINA ISLÁMICA. LA CIENCIA MÉDICA DE AL-ANDALUS.

2.1. Bases cronológicas y científicas de la medicina islámica.

Las ciencias médicas antes del siglo IX viven en un prolongado letargo en el marco geográfico del antigno Imperio Romano. Únicamente los bizantinos mantienen viva la llama de la medicina helénica y romana. Por otro lado, a partir de los centros culturales sirios se realizó desde el siglo II una intensa actividad misionera cristiana en dirección a Oriente. Nísibis y Edessa pasaron a ser los dos centros de la civilización siria en los que se desarrolló cristianamente la teología y la medicina científica. Los portadores de este saber fueron los cristianos nestorianos. El destino de éstos fue determinante para el desarrollo de las ciencias en general: al ser expulsados del Imperio Bizantino se establecieron primeramente en Siria; en el año 489 volvieron a ser expulsados de su capital, Edessa, para ir a encontrar asilo entre los persas, bajo la tolerancia sasánida. En el imperio sasánida fundaron, a imitación de los alejandrinos, una escuela de enseñanza de la medicina en la ciudad de Gondishapur, al sur de Persia.

Hasta fines del siglo V fueron Siria y Antioquía, bajo la influencia helenística, los grandes mediadores entre la cultura griega y la oriental, pero desde principios del siglo VI ese papel lo ejercerá progresivamente Gondishapur. Allí, durante el siguiente siglo VI habrá un movimiento de traducción del griego al

Europa - La Europa civilizada de los derechos humanos, la Europa de la libertad, la Europa de la tolerancia - sucesos más atroces que los de Barbastro.

La tragedia de Barbastro sigue repitiéndose con más violencia en las ciudades de Sarajevo y de Gorazde. Ahí estan enterrando vivos a los niños inocentes ; ahí están desflorando a las vírgenes a ojos vistas ; ahí las mujeres honradas están encintas de su verdugo. Se desfigura a las mujeres hermosas y se les corta el seno ; se castran a los hombres o se les quita el pene... Estos son testimonios procedentes de los mismos europeos en sus medios de comunicación de masas.

En Sarajevo y Gorazde, el hombre huérfano de su condición humana, preso du su bestialidad, ha condenado la humanidad a caer en la ley de la selva, a volver a la edad de las tinieblas... Los cristianos de la España medieval eran mucho más compasivos con los muslimes andalusíes que los cristianos balcánicos del siglo XX con los mulsimes de Bosnia y Herzegovina.

Es, lamentable que sigamos ayendo voces que defienden los derechos humanos, que llaman a la libertad, a la justicia y a la tolerancia entre los pueblos y que al mismo tiempo, estorban el proceso a la hora de tomar decisiones para ponerle término a las masacres, a la deshonra, al asesinato gratuito, al derrame inmune de la sangre. Sus posiciones tendenciosas son más repugnantes que sus lemas vacíos. Esas voces no abogan en realidad por la causa del hombre martirizado sino que traducen la codicia visceral de una nueva raza de "abogados".

Dr. Jomâa CHIKHA

Director de la Revista

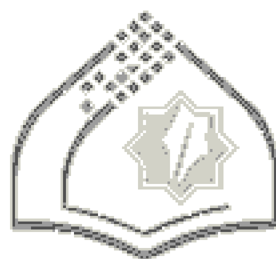
Présentación

Otra vez ... Barbastro.

Demostramos con ejemplos claros sacados de la poesía andalusí(1) que el rencor presumido entre cristianos y muslimes en la Península Ibérica era un asunto no exento de exageración. En efecto, el enfrentamiento entre las dos castas conoció en al-Andalus épocas en que el alma humana, al liberarse de sus flaquezas, llegó a imponer los valores sublimes de amor y tolerancia.

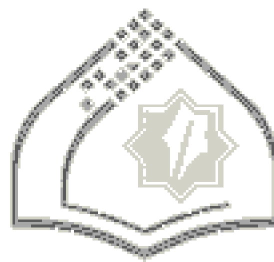
La sangre se derramó en las violentas y duras batallas entre los partidarios del la Cruz y los del Creciente. Fueron batallas auténticas, porque el vencedor lograba el honor de la victoria en el campo de la batalla. Nunca caía del piedestal de su heroísmo a la vileza de la venganza. Los cristianos y los musulmanes evitaban casi siempre por temor de Dios la violanción de lugares sacrosantos y la deshonra de sus víctimas. Sin embargo, esta regla tuvo excepciones en uno u otro bando sobre todo cuando intervenían en la batalla elementos extranjeros a la península, sean europeos para apoyar a los cristianos, sean norteafricanos para sostener a los muslimes. De ahí el ejempto de Barbastro, y de las tragedias repugnantes que sufrió la ciudad tras la invasión de las tropas cristianas en 1063. Algunos soldados se convirtieron en fieras guiadas por su instinto a las esferas más bajas de la vileza y de la bestialidad, "violando a las vírgenes en presencia de su padre y a las mujeres ante los ojos del marido y de sus familiares"(2).

Es extraño que diez siglos después de aquel drama doloroso, algunas ciudades sigan viviendo en el corazón de


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

SOMMAIRE

*****


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

Revue d'Etudes Andalouses



1994/1415

Tunis